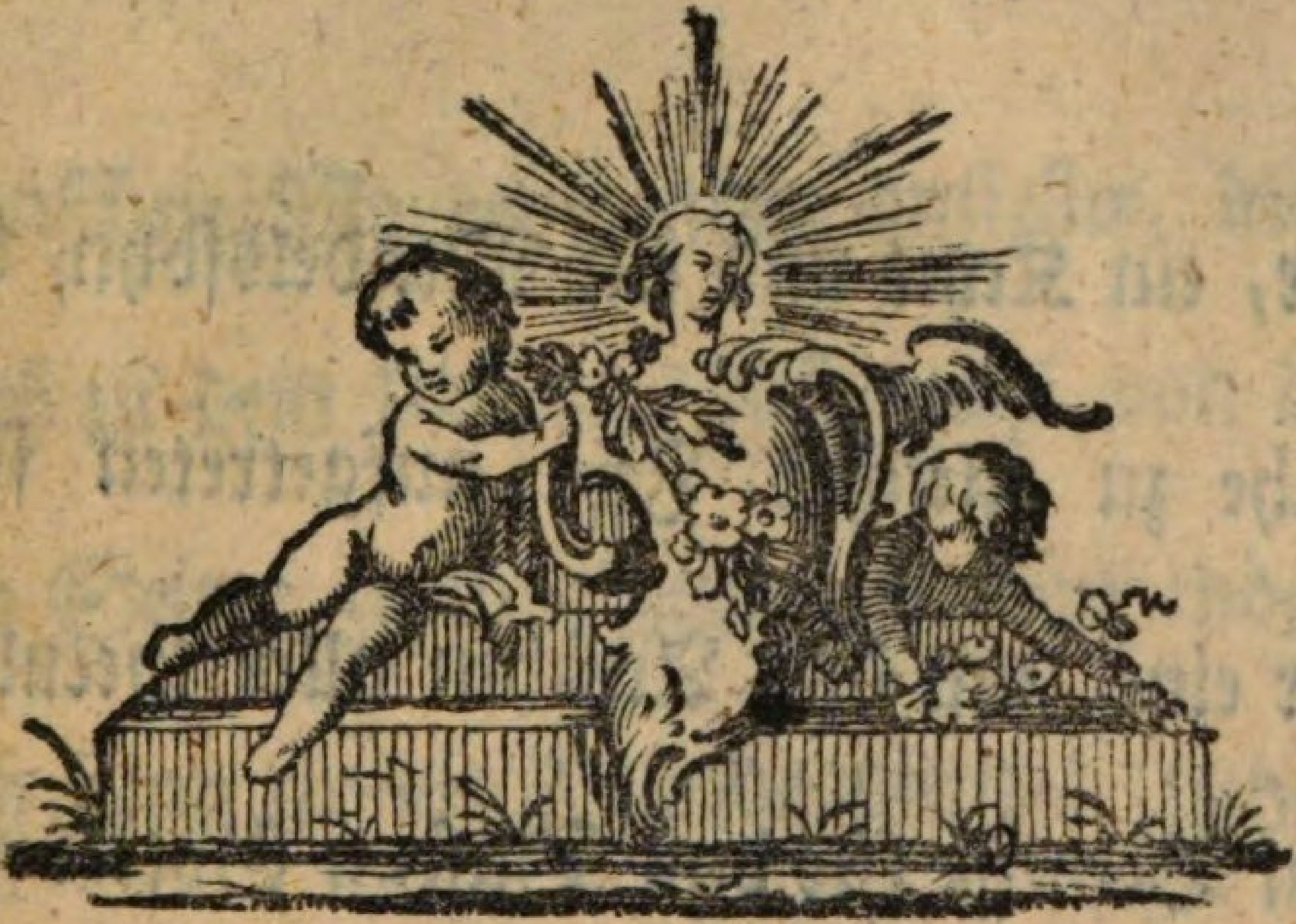
Ueber das Daseyn Gottes in Beziehung auf Kantische und Mendelssohnsche Philosophie

von

J. C. F. Bornträger.

Hannover,
in Commission der Schmidtschen Buchhandlung.

gedruckt bey J. T. Lamminger.
1788.



Vorrede.

Es ist immer eine überaus sonderbare Erscheinung, daß zween wegen ihres Scharfsinnes allgemein bewunderte Män-

ner, ein Kant und ein Mendelssohn, beynahe zu gleicher Zeit aufgetreten sind, der eine, um das Ansehen aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes ganz und gar zu stürzen, der andere aber um so gar dem auser den Grenzen der Erfahrung dafür versuchten ontologischen, bereits schon sein Ansehen zu verlieren anfangenden, Beweise noch einmahl wieder aufzuhelfen. Die Prüfung, welche ich bey Lesung der Schriften beider Philosophen als besonders der Kantischen Critik der reinen Vernunft uud der Mendels-

sohn-

sohnschen Morgenstunden anstellte, leitete mich zu dem Urtheil, daß wohl von beiden Seiten zu weit gegangen seyn mögte. Ich fieng an die Gründe meines Urtheils nieder zu schreiben, laß sie einigen meiner Freunde vor und diese ermunterten mich sie allgemeiner zu machen. Dieses wage ich nun, doch, als ein junger Anfänger in der Philosophie, nicht ohne Furcht. Mich mit solchen großen Männern als Herr Kant, der nunmehr verewigte Mendelssohn und verschiedene ihrer gegenwärtigen Verehrer sind, messen oder mich

förmlich gegen sie auf den Kampfplatz stellen zu wollen, kann mir bey den meinigen so ungleichen Kräften nicht in den Sinn kommen. Gerne überlasse ich dieses andern, die dazu mehrere bisherige philosophische Uebung und mehrere Einsichten und Talente haben. Meine Absicht ist bloß die Resultate meiner Prüfungen dem philosophischen Publicum zur Gegenprüfung vorzulegen. Vielleicht liefere ich doch hier und da einige nicht zu verachtende Winke und Beyträge zu einer lichtvolleren Auseinandersetzung dieser

ser so wichtigen Gegenstände, und als-
denn hätte ich immer Ursache genug mei-
ne auf die Erreichung dieses Zwecks ver-
wandte Beschäftigung nicht für ganz
vergeblich zu halten, und meinen Ent-
schluß, mich mit den Resultaten derselben
vor die Augen des Publicums zu wagen,
zu bereuen.

Der erste Abschnitt dieses mei-
nes Versuchs enthält eigentlich eine Ein-
leitung und Grundlage zu derjenigen Prü-
fung, die ich im zweyten Abschnitt in Rück-
sicht der Mendelssohnschen und im drit-

ten Abschnitt in Rücksicht der Kantischen Philosophie anzustellen versuche. Besonders wird man in diesem Abschnitt meine Vorstellung von der Beschaffenheit des Satzes vom Widerspruch und von der Natur der dadurch zu prüfenden Urtheile auffallend finden und ich bitte daher um eine genaue Prüfung derselben.

In dem zweyten Abschnitt wird man bemerken, daß ich bey dem angestellten Versuch einer Widerlegung

des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes hauptsächlich den im ersten Abschnitt entwickelten Begriff vom Seyn urgire, weil die Illusion dieser Beweisart hauptsächlich in dem zweydeutigen Sinn dieses Worts liegt.

Der dritte Abschnitt enthält das hauptsächlichste. Was ich hier gegen die Sätze des grossen Königsbergischen Philosophen erinnere wird gewiß von einem jeden billigen und

vernünftigdenkenden Leser dieses Versuchs als mit der den Talenten und Einsichten eines solchen Mannes schuldigen Achtung bestehend aufgenommen werden, und wird selbst den Verehrern dieser Sätze nicht unwillkommen seyn können, da die Wahrheit selbst bey Prüfung und Gegenprüfung immer gewinnen muß. Das hauptsächlichste Moment, warum ich meine Vorstellungen nicht mit der Philosophie des Herrn Kants vereinigen kann, beruhet darauf, daß ich mir nicht anders den-

ken kann als daß da, wo ein paßives reales Object oder eine reale Wirkung gegeben wird (und solche reale Wirkungen liefert, wie ich mich zu zeigen bemühe, die Betrachtung der Natur) auch ein objectives reales Object nicht allein nach meiner Vernunft vorausgesetzt werden sondern auch wirklich, sollte es auch nicht zur sinnlichen Anschauung gebracht werden können, vorhanden seyn muß. Da man aus Herrn Prof. Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden über das Kantische System eine

deutliche Uebersicht erhalten kann, und ich mich auch in dem Gange meiner Prüfung auf viele Stellen derselben beziehe: so bitte ich den Leser diese Schrift besonders zu vergleichen.

Der vierte und letzte Abschnitt ist eigentlich nur ein Anhang, worin ich einige gewöhnlich in den ehemahligen theologischen und metaphysischen Lehrbüchern vorkommende Beweise zu beurtheilen versuche. Den Inhalt desselben habe ich schon ehemals bey mei-

meinem Studium der natürlichen Theo-
logie zu meiner eigenen Uebung entwor-
fen und da ich noch jezt dieselben Ideen
habe, so glaubte ich sie am Ende die-
ser kleinen Schrift in einem eigenen
Abschnitte als in einem Anhange nicht
unschicklich vortragen zu können. Ue-
brigens wird es von der Aufnahme die-
ses Versuchs abhängen, ob ich meine
geringen Bemühungen noch ferner auf
das Studium der Philosophie verwen-
den: oder ob ich, so sehr ich auch
noch verschiedene Gegenstände der Phi-

loso-

losophie zu bearbeiten Neigung fühle, mich auf eine andere Art als wozu es gewiß an Gelegenheit nicht fehlt, nützlich zu machen suchen werde.

Hannover den 14ten Januar 1788.

Erster Abschnitt.

Erster Abschnitt.

Vorläufige Abhandlung von der Beschaffenheit des Begriffs vom Daseyn im Verhältniß gegen den Begriff von Möglichkeit nebst einer Untersuchung der Natur und Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch.

Ein Ding ist **wirklich** und ein Ding ist **möglich** sind zwar sehr gewöhnliche und im gemeinen Leben sehr oft vorkommende Ausdrücke, doch hat die eigentliche Bestimmung ihrer Natur und ihres gegenseitigen Verhältnisses den Metaphysikern noch immer genug

zu schaffen gemacht. Das erste, was man bey den darüber angestellten Untersuchungen leicht entdecken konnte, ist der Satz, **Wirklich seyn sage mehr als möglich seyn.** Von diesem Satz wurde ohnstreitig Wolf geleitet, wenn er **Existenz** durch Complementum possibilitatis (Ergänzung oder Ausfüllung der Möglichkeit) definirte.

Da aber diese Definition gerade den Hauptgegenstand bey der ganzen Sache, nemlich die Frage, worin denn eigentlich dieses **Mehrere**, welches die Existenz von der blossen Möglichkeit voraus haben soll, bestehe, unbestimmt und unbeantwortet läßt: so ergiebt sich daraus leicht, daß sie viel zu unzulänglich und zu unvollständig sey. Andere, die dieses fühlten, suchten in der Folge dieses **Mehrere** ausfindig zu machen und glaubten es endlich in **Wirken** und **Leiden** zu finden. Daher erklärte Bilfinger (*) die Exi-

(*) In seinen Dilucidat. de Deo, anima &c.

Existenz als: einen Zustand, worin etwas handeln oder leiden könne, und Mendelssohn sagt deswegen (*) Daseyn sey ein gemeinschaftliches Wort für Wirken und Leiden.

Gunner tadelt in der Bilfingerischen Definition zuerst das Wort Zustand uud meint man begehe dadurch in der Definition einen Cirkel. Denn man mögte das Wort Zustand erklären, wie man wolle entweder durch den Inbegriff der Bestimmungen, die in einem Dinge als wirklich angenommen werden, oder durch das Beysammenseyn der veränderlichen und unveränderlichen Bestimmungen, so komme allezeit ein Cirkel heraus. Freylich würde dieser Zirkel herauskommen, wenn die angegebenen Erklärungen von dem Wort Zustand gerechtfertigt wären. Aber sind denn auch diese Erklärungen dem Sprachgebrauch gemäß?

(*) In den Morgenstunden. S. 81.

mäß? hat man wohl nicht vielmehr damit einen Begriff angegeben, wodurch man sonst das Wesen eines Dinges zu definiren pflegt? Und das **Wesen** selbst und der Zustand des **Wesens** sind denn doch wohl verschiedene Begriffe. Gebe ich indessen auf den Sprachgebrauch Acht und untersuche, in welchen Fällen wir uns des Worts **Zustand** zu bedienen pflegen, so finde ich, daß es nicht den Inbegriff oder das Zusammenseyn sondern das **Verhältniß der innern Bestimmungen einer Sache entweder zu meinem Erkenntniß-oder zu meinem Begehrungs- und Billigungs-Vermögen ausdrücken** soll. Will ich daher das Verhältniß einer Sache zu meinem **Erkenntniß-Vermögen** beschreiben, so kann ich sagen: die Sache befindet sich im Zustande der **Wirklichkeit** oder des **Nichtdaseyns**, der **Möglichkeit** oder der **Unmöglichkeit**. Will ich hingegen das Verhältniß einer Sache zu meinen **Begehrungs-und Billigungs-Vermögen** anzeigen, so pflegt man zu sagen: **die Sache** befin-

findet sich in einem guten oder schlechten Zustande. In dem Wort Zustand låge also noch nichts, was diese Definition verwerflich und eines begangenen Cirkels schuldig machen kônnte. Man hat dieser Definition aber auch ferner Schuld geben wollen, daß sie zu enge sey, denn sie gienge nur auf das Daseyn der für sich bestehenden nicht aber der durch andere bestehenden Dinge. Auf diesen Einwurf hat schon Hr. Bering (*) geantwortet: „wirken die durch andere bestehenden Dinge zwar nicht so wie die für sich bestehenden, so wirken sie doch wenigstens auf eine gewisse Art auf uns, weil wir sie sonst nicht erkennen kônnten; und noch weniger kan ihnen das Leiden abgesprochen werden, weil sie verändert werden kônnen„. Auf einen dritten Einwurf, daß das oder in der angeführten Billfingerischen Definition gegen die bekannte Regel sey: quod definitio formari non debeat disjunctive, hat Hr. Bering ebenfalls

(*) In seinem gründlichen Beweise für das Daseyn Gottes S. 85.

falls schon geantwortet, daß man nur, um die Schwierigkeit zu heben, das oder in und zu verwandeln habe. Bisher wäre also noch nichts entdeckt, wodurch diese Definition verlassen zu werden verdiente. Ich glaube indessen in den Ausdrücken **Wirken** und **Leiden** einen Grund dazu zu finden, und frage: wird dadurch in Absicht der Unterscheidung des Begriffs von **Existenz** von dem der **Möglichkeit** ein solches Criterium bestimmt, daß dadurch der Regel einer Definition, welche die Angabe des generis und der differentiæ specificæ verlangt, ein Genüge geschehe? Ich verneine dieses aus dem Grunde, weil man auch von dem Möglichen die Begriffe von **Wirken** und **Leiden** nicht absondern kann. Auch das **mögliche Ding** ist ein Inbegriff gewisser innerer Bestimmungen. Die innern Bestimmungen einer Sache lassen sich aber ohne damit den Begriff von einer wirkenden Eigenschaft oder Kraft zu verbinden gar nicht gedenken. Woher könnte man sonst sagen, daß das **Mögliche** darin bestehe daß

sich die innern Bestimmungen desselben nicht widersprechen sondern sich als zusammen bestehend denken lassen? Kommt dieses nicht offenbar daher, weil man sich eine jede einzelne Bestimmung mit einer gewissen Kraft denkt und nun solche Bestimmungen zusammen nimmt, deren Eigenschaften und Kräfte sich nicht widersprechen, sondern die Vereinigung oder das Zusammenseyn derselben zulassen? Wo also eine Bestimmung in einem Dinge gedacht wird, da muß auch Kraft gedacht werden, und wo Kraft gedacht wird, da läßt sich auch der Begriff von **Wirken** und **Leiden** nicht entfernen. Wem dieses nicht einleuchten will, der untersuche nur einmal den Begriff von dem **Unmöglichen**. Warum nenne ich etwas **Unmöglich**? offenbar darum, weil sich gewisse gegebene Bestimmungen nicht vereinigen lassen. Die Ursache aber warum sich diese Bestimmungen nicht mit einander vereinigen lassen ist ohne Zweifel die daß sie gewisse Kräfte und Eigenschaften an sich haben, die sich so einander

widerstreitend oder so gegen einander wirkend gedacht werden müssen, daß das Zusammenseyn oder die Vereinigung derselben zu einem Dinge nicht statt finden kann. Man nehme den Begriff von einem allerhöchsten Wesen. Nehme ich hierbey auch nur noch die bloße Möglichkeit desselben an, so werden sich die dazu gehörigen innern Bestimmungen oder die dazu erforderlichen innern Eigenschaften als Allwissenheit, Allmacht u. s. w. nie ohne damit eine wirkende oder leidende Kraft zu verbinden gedenken lassen. Man nehme den Begriff von einem möglichen endlichen Dinge als z. B. von einer möglichen Uhr, und man wird auch hier aus den innern Bestimmungen derselben die Begriffe von Wirken und Leiden nicht absondern können. Die Billfingerische Definition von der Existenz wäre demnach nicht zu enge, sondern vielmehr zu weit, weil sie, da **Wirken** und **Leiden** auch als zu dem **Möglichen** gehörige Prädicate angesehen werden müssen, ebenfalls auf den Begriff von Möglichkeit anwendbar ist.

Wie aber? sollte sich denn gar keine Definition angeben lassen, welche uns von der Existenz, der Wirklichkeit oder dem Daseyn eines Dinges einen deutlichen und bestimmten Begriff verschafte? sollte es vielmehr nothwendig seyn sich bei dem Ausspruch Mendelssohns in seinen Morgenstunden „die Existenz mag lieber unerklårt bleiben„ beruhigen?

Ich wage es meine Gedanken hierüber dem Urtheil meiner Leser zu unterwerfen.

Ein Ding oder Sache ist der Inbegriff gewisser mit einander bestehender innerer Bestimmungen. Das Zusammenbestehen dieser innern Bestimmungen selbst macht das eigentliche Seyn oder, wie der alte nunmehr in ein Substantif verwandelte Infinitiv dafür heißt, das Wesen einer Sache aus. Durch die Zusammenstellung nicht mit einander bestehender Bestimmungen wird man nie

ein Ding sondern vielmehr ein **Unding** bilden und man wird sagen müssen daß so etwas nicht seyn könne. So wird man z. B. durch Zusammenstellung einer Grundlage von Luft, der Balken von Feuer, der Wände von Wasser und des Daches von Erde nie ein Haus, das als ein Ding seyn, das ist, in Absicht seiner innern Bestimmungen bestehen könne, sondern vielmehr eine Chimäre oder ein Unding bilden. Von einem Dinge kann ich nun aber auf eine zwiefache Art einen Begriff erhalten haben entweder bloß durch Operation meines Verstandes, welcher solche Bestimmungen zu einem Dinge vereinigt hat, welche miteinander nach Anleitung der Erfahrung bestehen können, oder durch die Erfahrung, welche mir die Dinge als wirklich bestehend auser mir darstellt. Und eben nach dieser verschiedenen Art des erlangten Begriffs von einem **Dinge** nimmt auch das Seyn desselben zwo verschiedene Modificationen an. Habe ich bloß durch Operation meines Verstandes den Begriff von einer

Sa=

Sache erhalten, so ist das Seyn derselben **Möglichkeit**; habe ich aber den Begriff von einer Sache bloß durch unmittelbare Erfahrung oder durch wirkliche von außen her auf meine Sinne gemachte Eindrücke erlangt, so ist das Seyn derselben **Daseyn** (Existenz) oder **Wirklichkeit**. Diesem nach muß ich also bey der Unterscheidung der Begriffe von **Existenz** und **Möglichkeit** weder auf das innere Seyn oder **Wesen** einer Sache, noch wie ich schon oben bemerkt habe, auf das damit verknüpfte **Wirken** und **Leiden** Rücksicht nehmen, sondern ich muß bloß **in der Beschaffenheit meiner Erkenntniß von der Sache**, ob sie ein Gegenstand der blossen Vorstellung und Schlüsse meines Verstandes, oder ob sie ein Gegenstand der sich auf sinnliche Eindrücke gründenden Erfahrung sind, dasjenige Criterium suchen, wodurch ich **Existenz** von **Möglichkeit** trennen will. Einen innern und wesentlichen Unterschied zwischen dem **Wirklichen** und **Möglichen** anzugeben, ist eine gänzliche Unmöglich-

keit

keit (*). Es kommt daher auch bey einer von der Wirklichkeit oder Möglichkeit zu gebenden Definition nicht auf die Bestimmung eines innern sondern vielmehr eines äusern sich auf die Beschaffenheit der Erkenntniß beziehenden Unterschiedes an. Hat nun das bisher gesagte seine Richtigket, so ist **Existenz: derjenige Zustand eines Dinges, da sich die innern Bestimmungen vermöge unserer äusern Sinne entweder als wirkend oder leidend erkennen lassen und Möglichkeit: derjenige Zustand eines Dinges da die innern Bestimmungen desselben blos vermöge der auf bisherige Erfahrung sich gründenden Vorstellungen unserer Seele als zusammenbestehend und sich nicht widersprechend erkannt werden.** Das Wirkliche ist nach dieser Idee ein Gegenstand der Sinnes- und Denkkraft zugleich; das Mögliche aber bloß ein Gegenstand der von der sinnlichen Er-

(*) S. Feders Metaphysik §. 6. S. 256. der 6ten Ausgabe.

Erfahrung abstrahirenden und durch dieselbe modificirten Denkkraft. Der Mensch lernt vermöge seiner sinnlichen Erfahrung einsehen, daß Dinge sind und bestehen, (wenn auch nicht dem πως doch dem ὅτι nach) er erfährt, daß die Dinge, so weit er sie erkennen kan, Aggregate mehrerer innerer Bestimmungen sind, welche so miteinander bestehen, daß sie dadurch das Ding selbst, so wie in Absicht seines Zwecks seyn soll, bilden. (*) Bisher ist noch alles im Gebiet der **Wirklichkeit**. Nun fängt der Mensch aber an für sich in seinen Gedanken Dinge zu bilden, die ihm als Dinge selbst, das ist, als Aggregate der sie bildenden Bestimmungen, in der Erfahrung noch nicht vorgekommen sind. Die Bestimmungen, woraus er das Ding bestehen läßt, muß er indessen, wofern er nicht ein blosses Hirngespinst oder Chimäre bilden will, aus der Erfahrung nehmen. Denn nur die Erfahrung liefert die Begriffe von objectiven, reel-

(*) Das Wort bilden nehme ich hier wie das lateinische Constituere.

reellen Kräften und Einenschaften, wodurch die Verknüpfung und das Bestehen mehrerer mit solchen Eigenschaften und Kräften begabten Bestimmungen bewirkt werden kan. Und so entsteht alsdenn ein **mögliches Ding**, welches folglich ein in Gedanken gebildetes Aggregat von mehreren aus der Erfahrung hergeleiteten Bestimmungen ist.

Schon hatte ich meine Vorstellungen von Existenz und Möglichkeit auf die so eben vorgetragene Art entworfen, als ich erst nachher Gelegenheit erhielt Hr. Kants Ideen über diesen Gegenstand kennen zu lernen. Es war mir daher kein geringes Vergnügen als ich viele meiner Vorstellungen mit den Ideen dieses grossen und scharfsinnigen Philosophen übereinstimmend fand. Auch Hr. Kant hält (*) den Begriff von Daseyn für kein inneres rea-

(*) S. dessen einzig möglichen Beweisgrund für das Daseyn Gottes S. 4. und Critik der reinen Vernunft S. 626. S. 598. oder ersten Ausgabe.

reales Prädicat oder Determination eines Dinges. Auch er bezieht die Erkenntniß des **Wirklichen** auf die blosse sinnliche Erfahrung als die Materie der Erkenntniß und das **Mögliche** auf die auf Grundsätzen der Erfahrnng sich stützende Vorstellungskraft der Seele als die Form derselben. **Wirklich** (*) ist ihm dasjenige, **was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt** und **Möglich dasjenige, was mit den formalen Bedingnngen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt.** Der Grund indessen, warum ich bey den von mir versuchten Erklärungen der Wirklichkeit und Möglichkeit bleiben zu können glaube, ist der, daß es mir vorkommt als wenn in den Kantischen Definitionen einige leicht Verwechselung der Begriffe veranlassende Unbestimtheit läge. Wenn ich die Kantische Definition von dem **Möglichen** vor mich nehme, so sehe ich daß, und dieses aller=

(*) Krit. S. 265. ff. (218. ff.)

allerdings mit Recht, die Erfahrung mit in den Begriff desselben gezogen sey. Kann ich aber wohl von demjenigen Begriff, womit ich **Erfahrung** in Verbindung setze, die **Empfindung** als die Materie und Quelle derselben trennen? Woher erhalte ich die Grundsätze der Erfahruug anders als aus der Empfindung, die vor der Anwendung des Verstandes vorangehen muß? Wenn ich z. B. sage: ein Haus von einer gewissen gegebenen Gestalt ist möglich, so versteht es sich, daß ich um die Möglichkeit dieses Gebäudes zu beweisen, zuerst die Bestandtheile und Bestimmrngen desselben anführen müsse. Diese Bestimmungen und Bestandtheile können nun aber nicht anders als aus der **Erfahrung** und die Erfahrung nicht anders als von der **Empfindung** hergenommen werden. Es müssen diese innern Bestimmungen also eben so gut als bey einem wirklichen Hause mit den materialen Bedingungen der Erfahrung in einem Zusammenhange stehen. Gründet sich also das **Mögliche** auf Grundsätzen der

Erfahrung und gründet sich die Erfahrung ebenfalls wieder auf dem materialen derselben nemlich der Empfindung: so folgt daraus, daß ich eben so gut von dem Möglichen als von dem Wirklichen sagen kann: es hänge mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammen. Dieser Zusammenhang ist nun freylich bey dem Möglichen etwas entferntes und wegen der dabey angewandten Abstraction etwas mediates, bey dem Wirklichen aber etwas vor mir liegendes und inmediates; da aber die angezeigten Definitionen von diesen nöthigen Einschränkungen und Bestimmungen nichts enthalten, so ist dies der Grund warum sie mir noch einige mehre Bestimmtheit zu erfodern scheinen.

Der in der Ueberschrift dieses Abschnittes geschehenen Anzeige gemäß füge ich zu der zeitherigen Betrachtung des gegenseitigen Verhältnisses der Begriffe vom Daseyn und Möglichkeit nunmehr noch eine Untersuchung

der Natur und der Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch hinzu. Da dieser vom Aristoteles für eine Basis der Philosophie erklärte Satz gewöhnlich als ein Probirstein der **Möglichkeit** einer Sache angewandt zu werden pflegt, so wird, glaube ich, eine nähere Untersuchung seiner Natur und Anwendbarkeit hier nicht am unrechten Orte stehen, ja selbst, um uns den etwannigen in der Folge davon zu machenden Gebrauch gehörig zu sichern, nothwendig seyn. Ein **Widerspruch** sagt man gemeiniglich, ist die **Bejahung und Verneinung desselben Prädicats von demselben Subject und zwar in einerley Umständen betrachtet.** Daher ist denn die gewöhnliche Formel des Satzes vom Widerspruch: **es ist unmöglich daß etwas zugleich sey und nicht sey.** Hr. Kant macht hiergegen die Erinnerung (*) daß dieser Satz solchergestalt widerrechtlicher Weise durch die Bedingung der Zeit afficirt sey und daß durch eine solche Bestimmung desselben eigent-

(*) Crit. S. 190. ff. (S. 150. ff.)

gentlich nur ein Widerstreit zwischen den auf Zeitverhältnisse eingeschränkten und zugleich gesetzten Prädicaten und nicht zwischen dem Prädicat und Subject bezeichnet werde. Diese Erinnerung ist nun allerdings rechtmässig und gründlich. Ohne Zweifel kommt alles, wenn anders durch den Satz vom Widerspruch etwas sicheres in Absicht der Richtigkeit des dem Subject zugesellten Prädicats ausfindig gemacht werden soll, auf eine Anzeige des Mangels an Widerstreit zwischen dem Prädicat und dem Subject und nicht zwischen zwey zugleich gesetzten Prädicaten an. Die Erklährung, welche Hr. Kant dagegen von dem Satz des Widerspruchs giebt, scheint mir indessen ebenfalls noch nicht so ganz befriedigend zu seyn. Der Inhalt des Satzes vom Widerspruch, sagt er, bestehe darin: **daß keinem Dinge ein Prädicat zukomme, welches ihm widerspreche.** Das was mich in dieser Erklährung nicht befriedigt ist **eines Theils**, daß sie mit der zu erklährenden Sache zu sehr identisch ist,

indem in derselben ebenfalls wieder der Ausdruck **widersprechen** vorkommt, wovon man doch eine nähere Bestimmung und Entwickelung zu erwarten die Befugniß hat; **andern Theils aber**, daß durch dieselbe eine sich dabey uns natürlicher Weise darstellende Frage, woher es denn komme, daß einem Subject ein Prädicat widersprechen könne, unbeantwortet bleibt, wodurch denn die Erklährung selbst mangelhaft erscheinen muß. Nach meiner Einsicht würde daher eher folgendes der Inhalt des Satzes vom Widerspruch seyn: **keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, was nicht bereits in dem Begriffe desselben entweder als schon unmittelbar bestimmt oder doch als durch denselben bestimmter enthalten ist.** Daß diese Erklährung das idem von dem zu erklährenden Gegenstande enthalte, wird man ihr nicht Schuld geben können. Nicht weniger wird man in ihr zugleich den Grund finden, warum ein Prädicat dem Subject widersprechen könne, nemlich in so fern als das Prädicat

nicht

nicht in dem Begriff des Subjects als bereits bestimmt oder doch wenigstens als bestimmbar enthalten ist. Folgende nähere Entwickelung derselben wird übrigens ihre Richtigkeit am leichtesten prüfen lassen. Unter dem Begriff eines Dinges verstehe ich **eine möglichst vollständige Vorstellung von allem demjenigen, was ich von den innern Bestimmungen und Eigenschaften des Dinges erkennen kann.** So bald in meiner Erkenntniß von einem Dinge noch etwas fehlt, was entweder eine nothwendige innere Bestimmung desselben oder eine ihm nothwendig zukommende Eigenschaft ist, so kann ich mich auch noch nicht rühmen einen möglichst vollständigen Begriff davon zu haben. So würde ich z. B. noch keinen gehörigen Begriff von einem Hause haben, wenn ich in die Vorstellung von den innern Bestimmungen desselben nicht die des Daches mit einschlösse; so würde ich auch noch keinen gehörig vollständigen Begriff von einem **Körper** haben, wenn sich in meiner Erkennt-

 niß

niß von demselben das Prädicat der Schwere nicht fände, welches doch, so viel wir wissen, eine ganz nothwendige und unzertrennliche Eigenschaft eines jeden Körpers ohne Ausnahme ist. Ein **unmittelbar bestimmtes Prädicat** nenne ich ein solches, welches sich mir sogleich darbietet, wenn ich nur den möglichst vollständigen Begriff, den ich von der Sache selbst habe, analysire. **Bestimmbar** nenne ich ein solches Prädicat, welches mir die Analyse des Begriffs zwar nicht sogleich unmittelbar darstellt, welches sich doch aber aus der Modificabilität irgend eines unmittelbar bestimmten Prädicats herauswickeln läßt. So finde ich also z. B. den Begriff **Gestalt**, den ich von einem Garten habe, sogleich unmittelbar, wenn ich den Begriff von einem Garten analysire, indem ein **Garten** ohne **Gestalt** ein Unding ist. Den Begriff **rund** finde ich hingegen zwar in dem Begriff von einem Garten nicht unmittelbar, indem der Garten auch **eckigt** und **oval** seyn kann, er läßt sich doch aber

aus dem vorigen unmittelbar bestimmten und modificabeln Prädicat Gestalt als mit dem Subject Garten verknüpfbar herauswickeln, denn wenn ein Garten eine Gestalt hat, so kann er auch **rund** seyn weil **rund** nichts anders als eine Modification der Gestalt ist. Die Anwendung des Satzes vom Widerspruch besteht demnach darin, daß man untersucht ob das einem Subject zugesellte Prädicat bereits in dem Begriff des Subjects entweder als schon unmittelbar bestimmt oder doch wenigstens als bestimmbar enthalten sey oder nicht. Es darf daher meiner Einsicht nach kein **Urtheil** geben, dessen Möglichkeit durch die Anwendung des Satzes vom Widerspruch nicht sollte geprüft werden können. Den Beweis dafür leite ich daher, weil vor der Abfassung eines Urtheils über eine Sache ein Begriff von der Sache selbst vorhergehen muß. Niemand kann über eine Sache urtheilen, wenn er nicht von der Sache selbst eine gehörige Vorstellung hat und man macht daher schon nach der Sprache des gemeinen

Lebens demjenigen, der über eine Sache unrichtig urtheilt, mit Recht den Vorwurf, daß er über eine Sache urtheile, die er nicht verstehe, das heißt, wovon er keinen gehörigen Begriff habe. So würde also z. B. derjenige, welcher von einem **Garten** das Urtheil fällen wolle, daß er **gelehrt** sey, ein ganz unrichtiges Urtheil vorbringen, weil das Prädicat **gelehrt** weder als bereits bestimmt noch als bestimmbar in dem Begriff des Subjects **Garten** enthalten ist.

Wer die Kantische Theorie von dem Umfange der Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch kennt, der wird bereits bemerkt haben, wie sehr meine Vorstellungen von derselben verschieden sind. Es wird mir daher obliegen hiervon noch eine nähere Rechenschaft zu geben. Nach meinen so eben vorgetragenen Ideen sind alle Urtheile ohne Ausnahme entweder **unmittelbar** oder **mittelbar analytisch**, das heißt: bey allen Urtheilen wird das Prädicat schon durch den Begriff

griff des Subjects entweder als bestimmt oder doch wenigstens als bestimmter dargestellt. Jede Synthesis oder jede Hinzusetzung eines nicht zu dem Begriff des Subjects gehörigen Prädicats ist folglich ein Criterium der Falschheit eines Urtheils und es ist kein Urtheil, welches sich nicht der Probe des Satzes vom Widerspruch sollte unterwerfen lassen. Nach Hrn. Kants Theorie sind aber nicht alle Urtheile analytisch sondern es giebt auch synthetische Urtheile, das heißt: solche Sätze, wo das Prädicat nicht in dem Begriff des Subjects sondern ganz ausser demselben liegt (*). Die Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch erstreckt sich daher nur auf die Beurtheilung analytischer nicht aber synthetischer Urtheile. Wenn ich indessen diejenigen Urtheile, welche Hr. Kant als synthetische Urtheile anführt, näher betrachte, so finde ich daß die als auser dem Begriff der Subjecte liegend angeführten Prädicate nöthige Bestimmungen oder Eigenschaften der Sub-

(*) Crit. S. 9. ff. (S. 5.)

Subjecte selbst sind, die also erst, ehe sie in der Form eines Urtheils als Prädicate dargestellt werden können, zu dem möglichst vollständigen Begriff des Dinges selbst gehört haben müssen. Man nehme um sich hiervon zu überzeugen die in der Kantischen Kritik (*) und in der Jacobischen Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden (**) angeführten Beyspiele selbst zur Untersuchung vor sich als:

1.) Den Satz: **alle Körper sind schwer.** Das Prädicat der Schwere wird freylich nur durch die Erfahrung erkannt. Wenn dieses Prädicat aber ein von dem Wesen eines jeden Körpers so unzertrennlicher Gegenstand ist, daß man einen jeden auffordern kann einen Körper zu nennen, der nicht schwer sey oder irgend etwas anzuführen dem das Prädicat der Schwere anders zukomme als einem Körper; und wenn ferner der

(*) S. 10. f.
(**) S. 72. f.

der Begriff einer Sache die möglichst vollständige Vorstellung von allem demjenigen ist, was man von den innern Bestimmungen und Eigenschaften eines Dinges erkennen kann, so folgt daraus, daß die **Schwere** als eine von dem Wesen eines Körpers unzertrennliche und einem jeden Körper nothwendig zukommende Eigenschaft auch mit zu dem möglichst vollständigen Begriff eines Körpers gehöre und daß also die Verbindung des Prädicats **Schwere** mit dem Subject **Körper** noch gar keine Synthesis sondern vielmehr eine **Analysis** des möglichst vollständigen Begriff von einem Körper gebe. Diesem nach wäre der angeführte Satz also nicht synthetisch sondern **unmittelbar analytisch**, indem das Prädicat der Schwere schon bestimmt in dem Subject **Körper** enthalten ist. Daß übrigens das Prädicat **Schwere** nur durch Hülfe der Erfahrung gewonnen wird, verändert die Sache selbst weiter nicht, indem man ja keine Erfahrungsbegriffe ableugnen kann.

2.)

2.) Den Satz: **alles was geschieht hat seine Ursache.** Das Subject **alles was geschieht** ist ein Begriff der ohnstreitig seinem eigentlichen Inhalt nach von dem Ausdruck jede **Wirkung** synonym ist. **Es geschieht** heißt nemlich so viel als es trägt sich etwas zu was als etwas passives in einem activen Principium seinen Grund hat. Man kann daher den Begriff des Subjects **alles was geschieht** nicht anders formiren als mit Verbindung des Begriffs vom Grunde der Wirkung oder der Ursache. Ist nun aber der Begriff von Ursache schon vor Abfassung des Urtheils mit dem Begriff des Subjects verbunden gewesen, so giebt auch die Hinzusetzung des Prädicats **Ursache** keine Synthesis.

3.) Den Satz 7 + 5 ist = 12. Hr. Kant nennt diesen Satz ein a priori bestehendes synthetisches Urtheil. Wie dieses angehen könne, da er doch auf der andern Seite zur Bildung desselben die Hinzunehmung der

An=

Anschauung für nothwendig anerkennt, sehe ich nicht ein. Man kann sagt er nemlich, dieß Urtheil nicht anders fällen als bis man erst etwa seine fünf Finger oder (wie Segner in seiner Arithmetik fünf Puncte) zur Hülfe genommen hat und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen fünf zu dem Begriff der Sieben hinzuthut. Wird nun aber sinnliche Anschauung zu der Bestimmung und Entwickelung des Prädicats = 12 gebraucht, so wird folglich auch die Erfahrung zur Bildung des Urtheils 7+5 ist =12 angewandt und das Urtheil, selbst besteht also nicht a priori sondern a posteriori, so daß also der Satz, wenn er eine wirkliche Synthesis enthielte, nicht ein synthesisches Urtheil a posteriori sondern a priori wäre. Doch wenn man die Natur des Subjects 7+5 recht überlegt, so findet man daß damit ein noch nicht vollendeter, ein noch unvollständiger Begriff gesetzt wird, den man eigentlich nur zu dem Ende in einer solchen Form aufstellt um dasjenige, was zur Ausfül-

füllung desselben gehört zu erfahren. Wenn ich nun nach hinzugenommener sinnlicher Anschauung finde daß 7 † 5 = 12 sey so kann ich eigentlich nicht sagen, daß ich nun ein Urtheil fälle sondern daß ich nunmehr dasjenige gefunden habe, was zur Ausfüllung und Vollendung des Begriffs 7 † 5 gehört. Habe ich nun freylich erst den Begriff 7 † 5 = 12 so kann ich alsdenn auch leicht in der Folge, die Copula ist dazwischen bringen und daraus das Urtheil 7 † 5 ist = 12 bilden. Hiernach wäre denn aber = 12 schon vorher im vollständigen Begriff das 7 † 5 gewesen und das Prädicat = 12 enthielte auf keine Weise eine Synthesis.

4) **Die gerade Linie ist zwischen zweyen Puncten die kürzeste.** Hr. Kant sagt, um die synthetische Natur dieses Satzes zu erweisen, der Begriff vom Geraden enthalte nichts von Größe sondern nur von Qualität. Das Subject ist aber in diesem Satz nicht bloß Gerade sondern Gerade Linie;

nie; und nun versuche man den Begriff von Größe von dem Begriff gerade Linie zu trennen, indem der Begriff von Linie den Begriff von Größe ohne allen Streit schon in sich schließt. Auf beiden Seiten so wohl in dem Subject als in dem Prädicat liegt also der Begriff von Größe und die auf beiden Seiten befindlichen Begriffe sind folglich nicht ungleichartige sondern vielmehr gleichartige Begriffe. Geben nun aber bloß ungleichartige sich gegenseitig einander nicht einschließende Begriffe eine Synthesis, so ist der Satz: **die gerade Linie ist zwischen zweyen Puncten die kürzeste** auch nicht synthetisch, indem der Begriff des Subjects den des Prädicats schon in sich schließt. Nun wird man freylich noch einwenden daß, wenn man auch zugeben wollte daß auf beiden Seiten gleichartige den Begriff von Größe enthaltende Begriffe lagen, demohngeachtet der Begriff von kürzester Größe noch nicht in dem Begriff des Subjects enthalten sey. Hierauf antworte ich aber, daß man bey der Bil-

des Subjects gerade Linie ebenfalls wie in dem vorigen Satz 7+5 ist=12 erst Vollständigkeit des Begriffs suche und eigentlich wißen wolle: welche Linie zwischen zweyen Puncten kürzer sey eine gerade oder eine krumme und man also bey dem Zusatz gerade auf ein anderes Epitheton, welches zwar nicht genannt doch aber gedacht wird, nemlich auf das Epitheton krumme Rücksicht nehme. Hat man dieses ausgemacht so folgt natürlicher Weise die Entscheidung für die gerade Linie. Was nun weiter entsteht ist zuerst der Begriff daß gerade Linie zwischen zweyen Puncten und kürzeste Linie daßelbe sey und sich gegenseitig einander entschließen. Wird dieser Begriff zu einem Urtheil modificirt und daraus der Satz abgeleitet: eine gerade Linie ist zwischen zweyen Puncten die kürzeste so thue ich folglich weiter nichts als daß ich zu dem Subject ein Prädicat hinzusetze, welches ich schon vorher mit dem Subject, wenn ich einen vollständigen Begriff davon haben wollte; verbinden müßte.

5) den Satz: es ist ein Gott. So bald ich das Subject Gott setze, so setze ich auch zugleich ein in Absicht seiner innern Bestimmungen bestehendes Wesen. Hat nun wie ich mich schon oben ausführlicher zu zeigen bemüht habe, das in Absicht seiner innern Bestimmungen bestehen mit dem Begriff von Seyn einerlei Bedeutung, so wird folglich mit dem Subject Gott auch zugleich das Seyn desselben gesetzt und das Prädicat ist kann daher auf keine Weise eine Synthesis abgeben, denn es steckt schon in dem Subject. Die Begriffe von Da- und Möglich seyn ändern hier nichts. Ist der Begriff Gott a posteriori gebildet so ist der Begriff vom Daseyn, ist er a priori formirt, der Begriff von Möglichseyn damit verbunden und folglich können auch die Sätze: Gott ist wirklich und Gott ist möglich keine synthetischen Urtheile abgeben.

6) Der Satz: Der Garten ist rund. Das Prädicat rund liegt zwar, wie ich mich

schon vorhin zu zeigen bemüht habe, nicht als bereits bestimmt in dem Subject, denn ein Garten kann auch oval und eckigt seyn, da es indessen doch als bestimmbar darin enthalten ist und aus dem darin enthaltenen modificabeln Prädicat Gestalt als eine Modification desselben abgeleitet werden kann, so giebt das Prädicat rund, welches folglich mit dem Begriff Garten nicht ungleichartig ist, kein synthetisches sondern vielmehr ein mittelbar analytisches Urtheil.

Sind nun also alle Urtheile von der Beschaffenheit, daß kein Prädicat in denselben, wenn sie anders richtig seyn sollen, Statt findet, welches nicht schon in dem Begriff deßelben als entweder modificirt oder doch als modificabel enthalten wäre; so folgt daraus daß es gar kein Urtheil geben könne, auf welches nicht der Satz vom Widerspruch anwendbar sey. Es darf hierbey übrigens in Absicht der Resultate, welche durch den Satz vom Widerspruch ausfindig gemacht worden

ein

ein gewisser Unterschied nicht unbemerkt bleiben. Dieser ist nemlich der daß der Satz vom Widerspruch bey solchen Prädicaten, die in dem Subject als bereits bestimmt enthalten sind, für die Nothwendigkeit, bey solchen Prädicaten aber, welche blos als bestimmbar darin liegen, für die Möglichkeit der Urtheile entscheide. So entscheidet der Satz vom Widerspruch in dem Urtheil: alle Körper sind schwer für die Nothwendigkeit in dem Urtheil: der Garten ist rund aber für die Möglichkeit des Urtheils.

Ich setze nun noch hinzu, daß ich den Satz vom Widerspruch nicht auf das Widerstreiten der innern Bestimmungen einer Sache in Absicht ihrer selbst sondern auf das Widerstreiten derselben in Absicht des daraus bestehenden Dinges nach seinem Zweck und Absicht betrachtet beziehe. Was nemlich die Realitäten in einem Dinge betrift, so können diese, wenn sie auch gleich in einem Subject vereinigt sind, dennoch sehr oft mit

einander im Widerstreit seyn und die eine die Folgen der andern ganz oder zum Theil aufheben. Aber, wo dieses der Fall ist, da wird das Bestehen des Dinges keines Weges dadurch gehindert, sondern dieser Widerstreit der Bestimmungen muß vielmehr da seyn, wenn das Ding bestehen soll und es würde gerade dadurch ein Widerspruch gebildet werden, wenn dieser Widerstreit nicht wäre. Zu dem Wesen einer gemeinen Wage gehört z. B. offenbar, daß die Wagebalken auf beiden Seiten des Hypomochlii gleich lang seyn, damit die beyden Endpuncten die denselben inhärirende Schwerkraft gegen einander einen Streit bilde und eben dadurch die Schwerkraft des einen der Schwerkraft des andern das Gleichgewicht halte. Hindere ich hier den Widerstreit, so hindere ich auch den Zweck und das Bestehen des Dinges und ich habe nun weder die Natur noch die Dienste einer Wage sondern ein ander Ding, das ich aber eigentlich nicht mehr Wage nennen kann.

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Zweyter Abschnitt.

Ungültigkeit des ontologischen oder a priori abgeleiteten Beweises für das Daseyn Gottes.

Lange Zeit hatte man es für ein unverletzliches und in jedem Fall bindendes Gesetz der Metaphysik gehalten, daß man auf keine Weise von der Möglichkeit eines Dinges auf dessen Wirklichkeit schließen dürfe (a posse ad esse non valet consequentia.) Eben die Verschiedenheit, die zwischen einem Gedanken und zwischen der That Statt findet, setzte man auch zwischen Möglichkeit und

und Wirklichkeit." So wie, wo ein Gedanke ist nicht immer die Ausführung desselben oder die That folgt, so glaubte man ebenfalls da nicht immer Wirklichkeit erwarten zu müssen, wo Möglichkeit sey. Hergegen, weil allemahl da ein Gedanke vorangehen mußte, wo That ist, so hielt man sich auch verpflichtet da, wo Wirklichkeit ist, auch Möglichkeit anzunehmen. Man setzte daher jenem Gesetz ein anders an die Seite, nach welchem man dagegen berechtigt sey allezeit von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit eines Dinges zu schließen (ab esse ad posse valet consequentia.) Auf einmal wagte es Anselm, der im eilften Jahrhundert als Erzbischoff zu Canterbury lebte, bey der Demonstration des Daseyns Gottes sich diesen Fesseln entreißen zu wollen und in diesem Fall das Reich der Möglichkeit mit dem der Wirklichkeit zu verbinden. Er behauptete jener Canon der Metaphysik, nach welchem es unerlaubt sey von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit eines Dinges zu schließen, passe nur auf zufällige Din=

Dinge, bey der Idee von einem höchsten Wesen sey der Fall anders, hier müsse man, so bald nur von dem höchsten Wesen ein Begriff formirt sey, auch die Existenz desselben anerkennen. Schon war der Gebrauch seiner Argumentation auf eine geraume Zeit nach ihm gänzlich wieder eingeschlummert, bis sie endlich Cartesius der Vergessenheit wieder entriß oder sie auch vielleicht für sich selbst wieder neu erfand. Er hielt ebenfalls die Verbindung der beiden Begriffe von einem höchst vollkommenen Wesen und von der nothwendigen Existenz für so unzertrennliche Begriffe, daß, so bald der eine Statt finde, auch der andere angenommen werden müsse. Es ist bekannt genug, daß die größten Männer als ein Leibnitz, Cudworth, Gunner, Wolf, Baumgarten, Schubert und Mendelssohn diese Argumentation in der Folge billigten und sich alle mögliche Mühe gaben, so bald Gegner auftraten, die einreißen wollten, die Lücken wieder auszufüllen und dem Ganzen mehrere Haltbarkeit und Evidenz zu geben. Unter

den leztern haben sich besonders le Klerk, Werenfels; Hollmann und vorzüglich Kant ausgezeichnet. Ohne mich in das Detail einzulassen, wie ein jeder von den Vertheidigern dieser a priori hergeleiteten Demonstration seinen Gegenstand dargestellt oder mit welchen Waffen ein jeder von den Gegnern derselben den Angriff versucht habe, ein Geschäft, das mich zu weitläuftig machen und für den Sachkundigen überflüßig seyn würde, will ich nur gleich zur Verfolgung meines Zwecks übergehen und den Beweis vorzulegen suchen, nach welchem ich es für ganz unmöglich halte, daß je aus dem bloßen Begriff von einem allerhöchsten Wesen die wirkliche Existenz desselben geschlossen werden könne. Zween Wege sind es, worauf sich am Ende alle die verschiedenen Gestalten und Wendungen, die man dieser Argumentation a priori zu geben gesucht hat zurückführen lassen. Man geht nemlich entweder von dem Begriff eines allervollkommensten oder von dem Begriff eines nothwendigen Wesen aus. Zween

Ge-

Gegenstände werden es daher auch seyn, auf welche ich vorzüglich mein Augenmerk werde richten müssen, wenn ich jene meine Behauptung, daß sich auf keine Weise für das Daseyn Gottes eine Demonstration a priori geben lasse, wahr zu machen versuchen will. Zuerst also verneine ich, daß sich aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens die (reale) Existenz desselben ableiten lasse. Der Gehalt der hierauf gegründeten Argumentation beruhet ohngefehr auf folgenden beiden Schlüssen.

1) „Der Inbegriff aller Vollkommenheiten ist möglich: es ist daher auch ein allervollkommenstes Wesen möglich."

„Die Existenz ist von diesem Inbegriff aller Vollkommenheiten unzertrennlich; folglich kann ich mir auch ein allervollkommenstes Wesen nicht anders als existirend denken.

2) Was ich mir nicht anders als Existirend denken kann, deßen Nichtdaseyn ist unmöglich,

" Das allervollkommenste Wesen kann ich mir nicht anders als existirend denken;" folglich ist sein Nichtdaseyn unmöglich oder es existirt wirklich.

Man sieht leicht ein, daß die Hauptstütze der ganzen Argumentation auf dem Untersatz des ersten Schlusses ruhe, daß Existenz von dem Inbegriff aller Vollkommenheiten unzertrenlich sey. Kann daher gezeigt werden, daß dieser Satz ungegründet sey, so verschwindet auch damit der Werth der ganzen Argumentation. Im ganzen sind es zwo Wendungen, wodurch man die Richtigkeit dieses Satzes zu erweisen sucht. Man sagt entweder gerade zu: **die Existenz sey an sich eine Vollkommenheit**, oder man giebt sie bloß **bey dem Inbegriff des allervollkommensten Wesens als von dem Begriff seiner Vollkommenheiten unzertrennlich aus.**

Was

Was die erste Wendung betrift, daß Existenz eine Vollkommenheit sey, so wird es nöthig seyn vor ihrer Prüfung erst den Begriff von Vollkommenheit festzusetzen. **Vollkommenheit** nenne ich **diejenige Beschaffenheit eines Dinges, vermöge welcher es alle die Bestimmungen hat, die zu seinem Wesen gehören und wodurch es das ist, was es in Rücksicht auf seinen Zweck und Absicht seyn soll.** Definire ich aber auch die Vollkommenheit mit Leibnitz durch den **Inbegriff von lauter bejahenden Bestimmungen** oder mit andern durch **die Uebereinstimmung des Manigfaltigen in einem Dinge**: so bleibt immer so viel gewiß, daß Vollkommenheit ein Begriff sey, der sich nur auf das **Wesen** oder auf die innern Bestimmungen einer Sache selbst beziehet. Hieraus folgt also, daß derjenige, der die Existenz für eine Vollkommenheit hält, sie auch als eine **zu dem Wesen** oder zu den innern Bestimmungen der Sache zu rechnende Ingredi-

enz

enz ansehen müsse. Der im vorigen Abschnitt angeführten Satz: **Wirklich seyn sagt mehr als Möglichkeit** scheint auch hierzu das Recht an die Hand zu geben. Ist nemlich in einer wirklichen Sache ein Actus mehr als in einer bloß möglichen, so sollte man auch auf den ersten Anblick glauben, daß eben deswegen ein **wirkliches** Ding für vollkommener gehalten werden müsse als ein **mögliches** und daß also Existenz an sich eine **Vollkommenheit** sey. Freylich liegt in dem Satz: **Wirklich seyn, sagt mehr als Möglich seyn** eine unverkennbare Wahrheit. Nachdem in der vorstehenden Abhandlung angegebenen Begriff von Existenz, ist Existenz nicht so wie Möglichkeit blos ein Gegenstand unserer Gedanken sondern auch der sinnlichen Erfahrung. Derjenige Actus, den daher das Wirkliche vor dem Möglichen voraus hat, liegt darin, daß das Wirkliche nicht so wie das Mögliche blos in der Sphäre meiner Gedanken gegründet ist, sondern daß es auch noch außerdem ein Gegenstand meiner äussern Sinne seyn kann.

kann. Nun frage ich aber, wird denn wohl dadurch, daß etwas nicht allein ein Gegenstand meiner Gedanken sondern auch ein Gegenstand meiner sinnlichen Erfahrung ist, das eigentliche Wesen der Sache vermehrt? erhält das Wesen der Sache selbst den geringsten Zusatz dadurch? Das Wesen einer Sache beruht ohnstreitig auf der durch die Vereinigung gewisser innerer Bestimmungen entstandenen Bildung derselben. Trägt zu dieser Bildung die Existenz im geringsten etwas bey? Wenn ein Künstler eine gewisse sinnreiche Maschine zur Wirklichkeit oder Existenz gebracht hat, hat sie nun durch die erhaltene Existenz mehrere zum Wesen der Sache gehörige Bestimmungen bekommen, als sie vorher hatte, da sie noch nicht wirklich sondern nur noch bloß in der Idee des Künstlers und folglich bis zu ihrer Existenz nur noch eine bloße Möglichkeit war? Gewiß nicht, es kann vielmehr der Fall eintreten, daß die zur Existenz gebrachte Sache das lange nicht einmahl ist, was sie nach der Idee

des

des Künstlers werden sollte, was sie aber aus Mangel an den zur Ausführung derselben gehörigen Mitteln nicht werden konnte. In diesem Fall könnte man so gar sagen: das Mögliche sey vollkommner gewesen als das Wirkliche. Ohne Zweifel kann ein gedachtes Ding oft vollkommner seyn, das heißt, es kann leichter und besser zum Zweck führen= de Bestimmuugen haben als ein Wirkli= ches. So läßt sich z. B. eine vollkommnere Orgel eine vollkommnere Uhr denken, als die bisherigen wirklichen sind. Hierauf beruhen ja auch alle auf die Verbesserung irgend einer Sache abzweckende Erfindungen. Man denkt sich nemlich solche Bestimmungen aus, wodurch das Wesen der Sache vermehrt und zur Erreichung seines Zwecks passender oder überhaupt vollkommner gemacht wird. Es folgt aus allem diesen, daß die Existenz als gar keine innere Bestimmung eines Dinges gelten könne, weil die Sache an sich dadurch

um

um nichts mehr wird, indem sie sonst, so bald eine innere Bestimmung hinzukäme, vermehrt werden müßte. Es folgt daraus, daß Existenz kein Zusatz zu dem Wesen einer Sache seyn und also als eine Vollkommenheit an sich betrachtet werden könne. Aber sagen andere, und dieß ist die zweyte Wendung wodurch man die Richtigkeit des in den angeführten Schlüssen vorkommenden erstern Untersatzes, wir wollen es bei allen endlichen und zufälligen Dingen gelten lassen, daß Existenz an sich keine Vollkommenheit sey, nur von dem Begriff eines unendlichen und allervollkommensten Wesens wird sie sich als zu dem Inbegriff aller Vollkommenheiten gehörig aus der Ursache nicht trennen lassen, weil man sich dieses ohne Existenz als abhängig denken müßte, das erst durch ein anders Wesen zur Existenz gebracht zu werden nöthig habe. Nun läßt sich freilich nicht leugnen, daß Abhängigkeit mit dem Begriff von einem allervollkommensten Wesen unverträglich sey. Hätte das allerhöchste Wesen sein

Daseyn einem andern Wesen zu verdanken, so wäre es eingeschränkt und verdiente folglich auf keine Weise den Nahmen des allerhöchsten und vollkommensten Wesens. Der idealiter angelegte Begriff von Unabhängigkeit schließt aber das reale Seyn oder Daseyn noch gar nicht in sich. Alles was aus dieser der Sache gegebenen Wendung folgt ist bloß dieses: so bald ich mir ein allervollkommenstes Wesen denke, so muß ich es mir auch als ein unabhängiges denken, dessen Bestehen in Absicht seiner innern Bestimmungen, das ist, dessen Seyn, (nicht dessen Daseyn oder reales, objectives Seyn, denn Seyn und Daseyn sind nach dem vorigen Abschnitt wohl zu unterscheidende und von einander getrennte Begriffe) seinen Grund nicht in andern Wesen außer sich sondern von Ewigkeit her in sich selbst hat. Es ist also ein anders, wenn ich sage: Gott ist unabhängig oder sein Seyn hat nicht den Grund in andern Wesen auser ihm als wenn ich sage: Gott existirt wirklich. Im ersten Fall ist

bloß

bloß von dem Grunde und der Ursache des Seyns in dem letztern aber von dem objectiven Zustande desselben die Rede und beides sind doch sehr verschiedene Begriffe. Jener Begriff schwingt sich noch gar nicht aus der Sphäre der Idealität oder Möglichkeit, der letztere liegt aber allerdings schon im Gebiet der Realität odet Wirklichkeit. Da ich bey der Idee von dem göttlichen Wesen den Grund von seinem Seyn nicht außer ihm suchen darf, so muß ich freylich auch den Begriff von unabhängigen, nothwendigen und ewigen Seyn mit in dem Begriff von dem göttlichen Wesen überhaupt hineinziehen. Hierin liegt auch eben der Fall, wodurch das Verhältniß bey dem göttlichen Wesen anders wird als bey endlichen und zufälligen Dingen, bey denen ich den Grund ihres Seyns nicht in ihr eigen Wesen legen darf und also auch nicht auf ihre Unabhängigkeit, Nothwendigkeit und Ewigkeit schließen kann. Aber die Art, wie ich den Begriff von Seyn mit

in den Begriff des allervollkommensten Wesens hineinflechte bezieht sich nicht auf den Zustand oder auf das Verhältniß desselben zu meiner Erkenntniß, ob es objectiv und real oder ob es subjectiv und ideal sey sondern vielmehr auf den Grund und auf die Ursache desselben, ob es innerhalb oder außerhalb des göttlichen Wesens gesucht werden müsse. Der Grund und die Ursache des Seyns läßt sich allenfalls aus dem von dem Wesen der Sache gebildeten Begriff ableiten, der Zustand desselben, wenn er objectiv und real seyn soll, kann aber nur allein durch sinnliche Erfahrung (a posteriori) erkannt werden. Hiernach verliehrt also der Werth jenes in den obigen Schlüssen vorkommenden Hauptsatzes, daß Existenz von dem Inbegriff aller Vollkommenheiten unzertrennlich sey sein ganzes Gewicht. Der Satz in den Mendelssohnschen Morgenstunden S. 321. „daß dem vollkommensten Wesen ein unabhängiges, selbstständiges Daseyn zugeschrieben werden müsse und daß es einen

offen=

offenbahren Widerspruch gebe demselben ein zufälliges Daseyn beyzulegen" muß daher nach dem bisherigen dahin bestimmt werden: daß dem vollkommensten Wesen ein unabhängiges selbstständiges Seyn, das ist, ein in ihm selbst gegründetes Bestehen seiner innern Bestimmungen zugeschrieben werden müsse und daß es einen offenbahren Widerspruch mache demselben ein zufälliges Seyn beyzulegen. Folglich fällt auch die S. 322 daraus abgeleitete Folge weg: also ist es entweder wirklich oder möglich." Wenn Hr. Mendelssohn vorschlägt, um sich von der Richtigkeit seiner Argumentation zu überzeugen, vom Nichtseyn anzufangen, so ist hiermit der Sache um keinen Schritt weiter geholfen, sie gewinnt nur mehreren Schein dadurch. Der Satz vom Widerspruch ist hier nicht richtig angewandt. So wie ich da ein ideales Seyn annehme, so bald der Begriff von der Sache bloß in den Vorstellungen meines Verstandes gegründet ist, ein reales

 aber,

aber, so bald der Begriff davon aus der sinnlichen Erfahrung geschöpft wurde, so muß ich den Regeln des Gegensatzes zufolge auch ein reales und ideales Nichtseyn unterscheiden. So sonderbar dieses scheinen mag, so hat es doch seine Richtigkeit, daß, so bald der Begriff von einer Sache bloß aus Vorstellungen meines Verstandes hergeleitet ist, das dabey als widersprechend angenommene Nichtseyn bloß idealiter betrachtet werden könne, daß aber sobald der Begriff aus der Erfahrung hergenommen ist, dasselbe realiter zu nehmen sey. Nun ist aber der Begriff von dem allervollkommensten Wesen bey der a priori angelegten Argumentation bloß aus Vorstellungen meines Verstandes abgeleitet: folglich kann das dabey als widersprechend angenommene Nichtseyn nicht anders als idealiter genommen werden.

Wie kann ich nun wohl dem idealen Nichtseyn, dem eigentlich nur ein ideales Seyn entgegen steht, das reale seyn oder

Da-

Daseyn als widersprechend entgegen setzen? Wie kann ich also wohl aus der Ursache, weil ich bey dem allervollkommensten Wesen das idealiter zu nehmende Nichtseyn als widersprechend erkennen muß, vermöge des Satzes vom Widerspruch schließen; also ist es realiter vorhanden oder es existirt? die ganze Illusion, die hier so leicht blendet, liegt hauptsächlich darin, daß das reale oder objective Nichtseyn, welches aber noch nicht erwiesen ist, mit dem idealen Nichtseyn verwechselt wurde, eine Illusion, wovor man sich nicht so gleich hütet. Der Werth des S. 148. vorgetragenen dritten Axioms:" Wessen Nichtseyn keinem Verständigen Wesen begreiflich seyn kann, das ist wirklich vorhanden" wird sich hier nach auch leicht bestimmen lassen. Soll Nichtseyn so viel heißen als Nicht daseyn, so ist es, falls es aus einem bloß idealiter angelegten Begriff abgeleitet wurde, erschlichen und eine petitio principii. Soll es hingegen ein bloßes idea-

les Nichtseyn ausdrücken, so giebt die Consequenz nicht: **das ist wirklich vorhanden.**

Ich wende mich nunmehr zu dem zweyten Wege, von dem man, um für das Daseyn Gottes a priori einen Beweis führen zu können, auszugehen pflegt und verneine auch hier: **daß sich aus dem Begriff von einem nothwendigen Wesen die Existenz Gottes ableiten lasse.** Im ganzen läuft dieser Weg mit der zweyten Wendung des erstern ziemlich zusammen und ist daher auch von Hrn. Mendelssohn damit verbunden. Es wird indessen der Deutlichkeit wegen dienlich seyn diesen Weg besonders zu prüfen. Man ist in Absicht der Bestimmung des Begriffs von dem **Nothwendigen** nicht gleicher Meinung. Gewöhnlich sagt man: **nothwendig sey dasjenige, dessen Nichtseyn einen Widerspruch in sich fasse.** Andere sagen: **nothwendig sey dasjenige, das den Grund von seinem Daseyn in sich selbst enthalte.**

Nach

Nach beiden Begriffen nimmt man nun an, daß sich ohne Daseyn kein nothwendiges Wesen denken lasse und daß also mit der Erweisung der Möglichkeit eines solchen Wesens zugleich auch die Existenz oder das Daseyn desselben erwiesen sey. Die ganze hiervon abgeleitete Argumentation läßt sich ohngefähr auf folgenden Syllogism zurückführen.

„Wenn ich mir ein nothwendiges Wesen denken kann oder wenn dieses möglich ist: so muß es auch existiren (denn existirte es nicht, so wäre es kein nothwendiges Wesen mehr, da die Existenz mit in dem Begriff desselben gehört.)“

„Nun kann ich mir ein solches nothwendiges Wesen denken (denn es sind in dem Begriff desselben keine Merkmahle die sich einander aufhöben oder widersprächen. *)“

 „Folg-

*) Wer mit Hr. Mendelssohn die Möglichkeit eines solchen Wesens aus der Zufälligkeit endlicher

„Folglich existirt es auch."

Ich will jetzt einen Versuch machen zu beweisen, daß das nach beiden Begriffen von dem nothwendigen Wesen vorausgesezte Daseyn kein zu dem eigentlichen Begriff von dem nothwendigen Wesen gehörendes Prädicat sey und der Werth und die Gültigkeit dieses Schlusses werden sich von selbst verliehren. Was den ersten von dem Nothwendigen angegebenen Begriff betrift, daß dasjenige Nothwendig sey, dessen Nichtseyn einen Widerspruch in sich fasse: so wird sich nach einer kurzen Prüfung bald ergeben, daß diese Definition völlig unbrauchbar und unzulänglich sey. Was es mit dem Begriff von Nichtseyn für eine Bewandtniß habe, darüber habe ich mich schon in den vorhergehenden

den

licher Wesen ableitet, der führt schon keinen Beweis a priori mehr sondern geht a posteriori aus; s. Morgenstunden. S. 290. ff.

den erklährt. Man lasse aber auch den Begriff von einem realen oder objectiven Nichtseyn (das freylich noch petitio principii ist) für das erste noch zu: so wird die Definition demohngeachtet nicht bestehen können. Um dieses einzusehen bräuche ich nur zu fragen, warum nenne ich etwas nothwendig? etwa deswegen, weil es da ist, weil es ein Daseyn hat? gewiß nicht, sonst wäre auch alles existirende Zufällige nothwendig, dessen Daseyn ich auch anerkennen muß. Warum muß ich also zu dem Begriff von dem Nothwendigen den Begriff von dem Daseyn noch mit hinzusetzen, warum sind beide Begriffe von einander unzertrennlich? Diese Frage bleibt nun, wie ein jeder leicht einsieht, durch jene Definition unbeantwortet und die Definition selbst kann also unmöglich passend und hinlänglich seyn, sie bestimmt eher eine aus dem Begriff fließende Folge als die bis dahin noch nicht erwiesene Natur des Begriffs selbst. Die zweyte Definition, nach welcher Nothwendig dasjenige ist, was den Grund

von

von seinem Daseyn in sich selbst oder in seinem eigenen Wesen enthält, scheint die Sache schon mehr zu erschöpfen und wenigstens auf jene Frage: warum muß ich das Daseyn zu dem Begriff von dem Nothwendigen setzen? schon eher eine passende Antwort zu geben, weil sie sagt, daß der Grund von dem Daseyn in dem Wesen des nothwendigen Gegenstandes selbst liege und daß also der Begriff von dem Daseyn davon unzertrennlich sey. Eine nähere Analyse des Begriffs von dem Nothwendigen wird uns aber lehren, daß auch in dieser Definition **das wirkliche und objective Seyn** schon etwas erschlichenes sey und daß aus der bloßen idealen Anlage des Begriffs von dem Nothwendigen Wesen noch keines Weges eine reale Existenz gefolgert werden könne. Will ich mir bey der Erklährung des Begriffs vom Nothwendigen keine Erschleichung zu Schulden kommen lassen, so muß ich sagen: **Nothwendig ist dasjenige welches den Grund von dem, warum es ist, in sich selbst**

oder

oder in seinen innern Bestimmungen und nicht in andern außerhalb liegenden Gegenständen hat. Nun drückt aber das hierin vorkommende: warum es ist noch gar kein Da = oder Vorhanden seyn aus, denn dieser Begriff kann in keine bloß nominale, ideale oder subjective Proposition, ohne eine petitio principii zu begehen, hineingetragen werden: sondern das Seyn, was in diesem ist liegt, drückt bloß das Zusammenbestehen gewisser innerer Bestimmungen aus und der Satz: warum es ist heißt also so viel als: warum es gerade diese oder jene Bestimmungen hat, warum gerade diese Bestimmungen so und nicht anders zusammen bestehen und daher das Ding gerade so und nicht anders bilden. Der Begriff von dem Nothwendigen schließt also eigentlich bloß das unbestimmte Seyn oder das Zusammenbestehen der innern Bestimmungen einer Sache und nicht das reale und objective Seyn in sich; und der Begriff von dem Seyn liegt folglich in dem Begriff von

einem nothwendigen Wesen zwar eingeschlossen, aber es ist damit noch nicht bestimmt, ob dieses Seyn objectiv und real sey. Soll dieses reale Seyn oder Daseyn von einem gedachten nothwendigen Wesen prädicirt werden, so kann dieses Prädicat nicht aus einem bloß idealiter von dem nothwendigen Wesen angelegten Begriff geschöpft werden, denn nach diesem bleibt das darin zum Grunde liegende Seyn ein bloßes ideales Seyn oder eine bloße Möglichkeit; es muß vielmehr die sinnliche Erfahrung hierzu das Recht geben. Die ganze Illusion in Absicht der Ableitung des Begriffs von Existenz aus dem Begriff von dem nothwendigen Wesen beruhet demnach ebenfalls wieder darauf, daß man die in dem Begriff von einem nothwendigen Wesen nicht abzuleugnenden Prädicate vom Seyn und von der Unmöglichkeit des Nichtseyns sogleich in die Prädicate vom Daseyn und von der Undenkbarkeit des Nichtdaseyns übergetragen und mit einander verwechselt hat. Dasjenige, was eigentlich zu dem Prädicat

dicat des Nothwendigen gehört, ist nicht das Da= und wirklich vorhanden seyn sondern vielmehr das durch sich selbst und das so und nicht anders seyn. Der Zustand dieses so und nicht anders und dieses durch sich selbst seyn, oder das Verhältniß desselben zu meiner Erkenntniß, ob es entweder ideal oder real sey, bleibt nach dem blossen Begriff von dem Nothwendigen noch immer unausgemacht. Es folgt hieraus, daß ich ein nothwendiges Wesen dem Begriff nach setzen kann, ohne daß ich damit das wirkliche Daseyn desselben zu verbinden brauche; es folgt daraus aber, daß das Nichtdaseyn mit dem Begriff von einem nothwendigen Wesen in gar keinem Widerspruch stehe und daß also eine jede Argumentation, welche auf dem Widerspruch der Möglichkeit eines nothwendigen Wesens und des Nichtdaseyns desselben gebauet ist, ohnmöglich bestehen könne.

Das Resultat der ganzen in diesem Abschnitt vorgetragenen Untersuchung läßt sich

nun leicht darstellen. Es ist folgendes: da Existenz (oder reales Seyn, oder Daseyn) weder in dem Begriff von einem allervollkommensten, noch in dem Begriff von einem nothwendigen Wesen ein wahres und eigentliches Prädicat ist, so ist es auch gänzlich unmöglich aus irgend einem dieser bloß idealiter angelegten Begriffe oder a priori für das Daseyn Gottes einen gültigen und gehörigen Beweis zu führen.

Dritter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Zulässigkeit einer aus der successiven Veränderlichkeit und zweckmässigen Beschaffenheit der Dinge in der Welt hergeleiteten Beweisart für das Daseyn Gottes.

So viel wäre nun nach dem bisherigen auser Zweifel gesezt, daß sich auf keine Weise a priori für das Daseyn Gottes ein gründlicher und gültiger Beweis führen lasse. Es bleibt daher, falls man nicht alle Hofnung für das Daseyn des allerhöchsten Wesens ei-

nem gehörigen Vernunftbeweis führen zu können aufgeben will, weiter nichts übrig als sich allein an dem Wege a posteriori zu halten oder von der sinnlichen Erfahrung auszugehen. Ohne Zweifel können es der auch dem gemeinsten Menschenverstande einleuchtenden Erfahrung nach nur drey Wege seyn, durch welche wir uns von dem wirklichen Daseyn einer Sache überzeugen können, nemlich entweder

1.) Wenn der Gegenstand selbst unsere Sinne afficirt, oder

2.) wenn derselbe durch unverdächtige Personen, welche selbst von dem Gegenstande afficirt sind, bezeugt wird, oder

3.) wenn solche auf unsere Sinne wirkende Gegenstände vorhanden sind, die uns keinen weitern Zweifel übrig lassen, daß sie nicht die Wirkungen eines solchen Gegen-

standes seyn sollten, von dessen Existenz wir Ueberzeugung zu haben wünschen.

Dem angezeigten ersten Wege sieht man es sogleich an, daß er bey unserer Untersuchung über das Daseyn Gottes ohnmöglich Statt finden könne. Denn wo ist der Mensch, dem sich Gott gegenwärtig auf eine sinnliche Weise zu erkennen gäbe, der das göttliche Wesen selbst unmittelbar sähe, hörte oder durch die übrigen körperlichen Sinne empfände?

Was den zweyten angegebenen Weg betrift, so hat man freylich wohl ehemals das Daseyn Gottes aus dem Zeugnis der Bibel beweisen wollen. Hiergegen haben aber schon vernünftige Theologen die Erinnerung gemacht, daß man sich dadurch ein Cirkelschluß zu Schulden kommen lasse. Ohnstreitig ist es auch ein Cirkel das Daseyn des allerhöchsten

Wesens aus einem Buch beweisen zu wollen, dessen Auctorität überhaupt erst durch eine vorhergegangene Ueberzeugung von dem Daseyn eines solchen Wesens geltend werden kann. Indessen hat doch die von der heiligen Schrift hergeleitete Beweisart noch eine gewisse Seite, die wenigstens für die Kenner und Verehrer derselben nicht schwach ist. Gewiß muß derjenige, der einmahl durch die gehörigen Gründe fest überzeugt ist, daß Jesus und die Verfasser der heiligen Bücher überhaupt wirklich eine über alle menschliche Weisheit erhabene Religion lehrten, daß sie wirklich menschliche Kräfte übersteigende Wunder verrichteten und menschliche Einsichten überschreitende Weissagungen vortrugen und daß wirklich keine andere als eine höhere göttliche Kraft auf sie wirksam seyn konnte, gewiß muß ein solcher da, wo er eine göttliche Kraft anerkennt, auch ein göttliches Wesen selbst als existirend annehmen. Man dürfte jedoch bey dem Gebrauch dieses Bewei-

weises nicht sagen, man leite das Daseyn Gottes aus der Bibel ab, sondern man müßte vielmehr sagen, daß man es aus den für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift vorhandenen Beweisen nemlich aus der innern alle menschliche Weisheit übertreffenden Vortrefflichkeit derselben und aus den zu ihrer Bestätigung geschehenen Wundern und Weissagungen ableite.

Es liegt ausser dem Zweck der gegenwärtigen Abhandlung diesen Punct, der aus den bekannten Schriften eines Leß, Nössels und Döderleins über die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion die beste Erläuterung erhält, hier weitläuftiger auszuführen. Es bleibt daher nunmehr noch die Betrachtung des dritten zur Kenntniß von der Existenz eines Gegenstandes führenden Weges übrig und es entsteht also die Frage: ob solche auser uns befindliche auf unsere äusere

Sinne wirkende Gegenstände vorhanden sind, die uns keinen weitern Zweifel übrig lassen, daß sie nicht die Wirkungen eines auser ihnen und auser uns selbst befindlichen höhern ja allerhöchsten Wesens seyn sollten? Von sichtbaren Wirkungen auf in die Sinne fallende Ursachen zu schliessen, ist ein Recht, welches niemand dem menschlichen Verstande streitig macht. Wenn ich z. B. ein Haus ansehe, so würde man mir mit allem Recht den Verstand absprechen, wenn ich leugnen wollte, daß kein Urheber desselben oder ein Baumeister vorhanden gewesen sey. Von sichtbaren Wirkungen hergegen auf ein unsichtbares nicht objective in unsere Sinne fallendes Wesen als Ursache zu schliessen und also für das Daseyn Gottes aus den ganz von ihm verschiedenen Gegenständen der Natur einen speculativen Beweis zu führen, ist nach Hr. Kants Aeuserungen (*) ein unerlaubter und nicht

(*) Crit. S. 388. ff. 636. ff. (S. 561. ff. 609.)

nicht zur überzeugenden Gewißheit führender Sprung. „Beyde Partheyen (sowohl der Theist als der Atheist) streiten (*) über eine Sache, deren Realität keiner von beiden darthun kann, weil jeder nur über einer Idee brütet, deren Object er in keiner Erfahrung bringen kann, weil beide über die Bedingung aller möglichen Erfahrung hinaus gehen, ausserhalb welcher kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird„ "Unterdessen ist doch (**) die Vernunft genöthigt und es ist besonders ihrem practischen Interesse gemäß ausser diesen natürlichen Ursachen eine intelligibele Ursache als den lezten Grund alles bedingten anzunehmen, die Basedowsche Glaubenspflicht sey also gar nicht verwerflich.„ Nach meiner bestmöglichsten Prüfung der von Hr. Kant hierüber vorgetragenen Gründe bin

 ich

(*) Crit. S. 768. ff. (S. 750. ff.)

(**) Crit. S. 494. (466.) und Jacobs Prüf. S. 310. ff.

ich von der Richtigkeit dieser Sätze noch nicht überzeugt worden und ich glaube immer, daß ein aus der successiven Veränderlichkeit und zweckmässigen Beschaffenheit der Dinge in der Welt abgeleiteter Beweis zu einer Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes allerdings hinlänglich zu führen im Stande sey. Eine nähere Darstellung sowohl meiner Gegengründe gegen diese Kantischen Aeuserungen als eines eigenen Versuchs einer aus den so eben genannten Quellen abgeleiteten Argumentation, wird meine Leser am besten über den Grund oder Ungrund dieser meiner freymüthig gewagten Aeusserung urtheilen lassen. Die hauptsächlichsten Kantischen Gründe daß kein speculativer Beweis für das Daseyn Gottes zulänglich sey, sind wohl hauptsächlich folgende beide:

1.) Der Begriff von Ursache ist ein blosser reiner a priori in der Seele liegender Verstan-

standesbegriff, der daher als ein bloß regulatives und nicht constitutives Principium, so bald er ausser den Grenzen der Erfahrung angewandt wird, nur einen subjectiven, nicht aber objectiven Gegenstand giebt.

Stellen darüber sind. Crit. 663. (635.) ff. 670. (642.) ff. 707. (679.) ff. 724. (696.) ff. und Jacobs Prüf. der Mendelssohnschen Morgenst. S. 213. 324.

2.) Die Erfahrung kann uns in diesem Fall gar nicht führen, denn wir erkennen nicht die Dinge an sich sondern nur blosse Erscheinungen. Es können daher die Dinge an sich absolut nothwendig seyn, wenn es auch die Erscheinungen nicht sind. Aus der Zufälligkeit der Erscheinungen folgt also noch kein Schluß für das objective Daseyn eines extramundanen Wesens.

Stellen hierüber sind. Crit. S. 59. (42) ff. S. 527. (498) ff. Jacobs Prüf. S. 205. ff.

I.

Prüfung des ersten Satzes.

"Der Begriff von Ursache gebe als ein a priori in der Seele liegender reiner Verstandesbegriff und als ein bloß regulatives Principium nur einen bloß subjectiven Gegenstand, so bald er ausser den Grenzen der Erfahrung angewandt werde.„

Herr Kant leugnet, daß der Begriff von Ursache empirisch sey. Er hält ihn vielmehr für einen blossen reinen Verstandesbegriff, der a priori in der Seele liege und in der Folge bey sich ereigender sinnlicher Erfahrung auf die sinnlichen Objecte angewandt werde. Hieraus folge denn, daß ein solcher Verstandesbegriff ausser der Anwendung auf Erfahrun-

rungen nur ein regulatives das heißt, nur einen bloß subjectiven Gegenstand gebendes, nicht aber ein constitutives, das ist, einen realen und objectiven Gegenstand bestimmendes Principium abgeben könne. Da offenbar, so bald dieses eingeräumt wird, jede auser der Sinneswelt oder auser der Erfahrung gesuchte (unsichtbare) Ursache nur einen idealen und subjectiven Gegenstand giebt, da also der Schritt der Vernunft auser der Sinneswelt Gott als die erste Ursache anzunehmen nichts weiter als einen bloß idealen Gott verschaft: so wird es nöthig seyn diesen Satz mit mehrerer Umständlichkeit zu prüfen. Meine Untersuchung bezieht sich hierbey auf folgende beyde schon angegebenen Behauptungen.

A. Der Begriff von Ursache ist nicht empirisch sondern ein reiner a priori in der Seele liegender Verstandesbegriff und

B. daher ist er ohne gegebene sichtbare Objecte nur ein regulatives nur einen bloß dealen Gegenstand als eine Regel bestimmendes Principium.

A.

A. Untersuchung
der
ersten Behauptung.

„Der Begriff von Ursache ist nicht empirisch sondern ein reiner a priori in der Seele liegender Verstandesbegriff„.

Alle Philosophen ohne Ausnahme sind wohl immer darüber einig gewesen, daß die Seele ihre Anlagen und Fähigkeiten nicht erst durch die sinnliche Erfahrung erhalte, sondern sie schon vor aller Erfahrung als ursprünglich und wesentlich besitze. So braucht also die Seele das Vermögen zu urtheilen oder Dinge gegen einander in Verhältnisse zu

setzen nicht erst durch die sinnliche Erfahrung zu erhalten, sondern sie besitzt es bereits, ehe sinnliche Erfahrung auf sie wirkte. Ein anders aber ist es, wenn von der Modification und den Aeuserungen dieser ursprünglichen Anlagen und Fähigkeiten die Rede ist. Ein anders ist es daher auch, wenn man auf die Modificationen des der Seele ursprünglich und ohne Zuthun der Erfahrung eigenthümlichen Vermögens zu urtheilen Rücksicht nimmt, wenn man also darauf seine Aufmerksamkeit richtet, wie die Seele von den Dingen (*) in Absicht ihrer Quantität Einheit, Vielheit, Allheit; in Absicht ihrer Qualität: Realität, Negation, Limitation; in Absicht ihrer **Relation**: Substanz, Ursache, Gemeinschaft; und endlich in Absicht ihrer **Modalität** Daseyn, Möglichkeit und Nothwendigkeit aussagt. Bisher hatte man diese Begriffe, welche ohnstreitig nicht die Materie sondern bloß die

(*) Crit. S. 106. ff. (S. 80. ff.) und Jacobs Prüf. S. 60. ff.

die Form in unserer Erkenntniß von den Dingen betreffen (denn was die auf wesentlichen Bestimmungen der Dinge sich beziehenden Begriffe betrift, so zweifelt nur der krasse Idealist daran, daß sie außer uns gegründet seyn sollten) für **empirische** und der Erfahrung folgende Begriffe erklährt. Hr. Kant hat aber dagegen angefangen zu behaupten, daß diese Arten der Begriffe nicht **empirische** sondern ursprünglich **reine Verstandes**-, nicht der Erfahrung folgende sondern von derselben vorhergehende und sie zuvor regulirende Begriffe seyn. Die Hauptstütze dieser Behauptung ist vorzüglich folgende: (*) alle jene als reine Verstandesbegriffe angegebene Prädicate hängen nicht den Dingen (Erscheinungen) selbst an, sie sind selbst keine Empfindungen, sie müssen daher als Begriffe gedacht werden, die außer der Erfahrung in der Seele liegen und die also auch nicht a

(*) Jacob. Prüf. S. 56.

posteriori in die Seele gekommen seyn können sondern schon a priori darin gelegen haben müssen. Nun läßt sich freylich nicht leugnen daß alle diese Begriffe keine eigentliche Prädicate und Bestimmungen der Dinge selbst sind (wie ich mich auch schon in den vorigen Abschnitten in Absicht der Begriffe von Daseyn und Möglichkeit zu zeigen bemüht habe) und daß sie also den Dingen oder Erscheinungen nicht selbst anhängen. Allerdings sind es Begriffe, die in dem Wesen der Dinge nichts ändern, nichts vermehren und nichts verringern. Es sind Begriffe, die sich auf die in der Erfahrung vorkommenden Gegenstände als eine Regel anwenden lassen oder welchen man sie als eine Regel unterwerfen kann. Es ist ohne Zweifel richtig gesprochen, wenn ich sage: ein jeder solcher formalen Verstandesbegriffe ist nicht außer sondern in mir gegründet und den Dingen selbst nicht anklebend. Ja man kann sogar in gewisser Bedeutung sagen, sie seyn folglich auch nicht

einmahl empirischen Ursprungs, indem sie nemlich bloße Modificationen des Verstandes sind. Aber fließt aus allem diesen schon die Folge, daß also auch solche Begriffe ohne alle empirische Veranlassung schon vor der Erfahrung in der Seele liegen? Sind die formalen Verstandesbegriffe auch immerhin darin von den Erfahrungsbegriffen unterschieden, daß sie nicht wie diese auf Empfindungen sondern auf eine bloße Operation des Verstandes zurückgeführt werden müssen: so folgt doch daraus noch nicht, daß sie deswegen ohne Zuthun der Erfahrung in der Seele entwickelt, gebildet oder mit einem Wort modificirt werden konnten. Nach der bisherigen Vorstellung geht es mit der Entwickelung der Verstandeshandlungen in folgender Ordnung zu:

1) Die Denkkraft oder das Vermögen zu urtheilen ist als das principium modificandum ursprünglich vorhanden.

2) Die sinnliche Erfahrung als das principium modificans kommt in der Folge als auf jenes principium wirkend hinzu und nun

3) entwickeln sich allmählig jene formalen Verstandesbegriffe als modificata.

Nach Hr. Kants Theorie muß es dagegen in folgender Ordnung zugehen:

1) Die bereits ursprünglich zu den formalen Verstandesbegriffen modificirte Denkkraft als ein dieselben schon a priori enthaltendes principium geht voran und

2) die sinnliche Erfahrung folgt diesen als ein objectum applicationis, als ein Gegenstand, worauf der Verstand seine ursprünglichen Verstandesbegriffe anwendet, sie darnach regulirt, in Raum und Zeit sezt

und Ursache, Gemeinschaft u. s. w. von ihnen prädicirt.

Wenden wir nun die Erfahrung als ein Mittel an um beide Vorstellungsarten darnach zu prüfen, so, dünkt mich, wird die erstere Vorstellung mehr damit harmonirend erscheinen als die leztere. Nach aller Erfahrung bringt die Seele noch unbestimmte Anlagen und Fähigkeiten mit auf die Welt, und nur erst durch die Einwirkung der sinnlichen Erfahrung werden diese entwickelt, gebildet und zu bestimmten Begriffen und Geschicklichkeiten modificirt. Das Kind, welches durch die Erfahrung noch nicht weiß, daß es sich, wenn es in das Licht greift, verbrennen wird, welches also das objective Caußalverhältniß zwischen dem Licht als der Ursache des Brennens und zwischen dem brennenden Schmerz seines Fingers als der Wirkung noch nicht kennt, greift ohne weitere Furcht in das Licht, weil dieses Caußalver-

hältniß nicht a priori in seiner Seele lag. Nur erst dann, wenn es dieses für ihn schmerzhafte Verhältniß entweder selbst durch eigene Erfahrung oder durch die Warnung anderer (also auf jeden Fall a posteriori) erst kennen gelernt hat, erhält es die Erkenntniß zwischen der Verbindung, die ihm das Licht als Ursache, den Schmerz aber als Wirkung des Brennens darstellt und wovon es hernach die Begriffe von **Ursache** und **Wirkung** abstrahirt. Diese Erfahrung harmonirt nun auf das passendeste mit der erstern von der Entwickelung der formalen Verstandesbegriffe gegebenen Vorstellung. Das Kind besizt:

1) Vermöge der ursprünglichen Kraft zu urtheilen die Fähigkeit Caußalverhältnisse kennen zu lernen, aber es kennt sie ohne Erfahrung nicht und greift also in das Licht.

2.) Durch die Erfahrung, indem es entweder gewarnt oder selbst die unangenehme Empfin-

Empfindung gewahr wird, lernt es sie erst kennen und nun

3.) abstrahirt es von der Erfahrung, daß der brennende Schmerz eine **Wirkung** und das Licht eine **Ursache** davon sey.

Nun vergleiche man aber die Kantische Theorie mit dieser Erfahrung. Nach dieser hat

1.) das Kind den Begriff von Ursache schon vor der Erfahrung ursprünglich in der Seele, doch ist (*) er vor der Erfahrung nur ein blosser leerer Titel, und diesen Begriff wendet es nun

2.) nachher, sobald es sich durch die Berührung des Lichts verbrannt fühlt, auf das Licht an.

Ich frage hier, ist denn dazu, daß das Kind von dem Licht den Begriff von Ursache zu prädiciren im Stande ist, gerade ein

(*) Crit. S. 707. (S. 679.)

ein schon vorher a priori in der Seele liegender Begriff von Ursache nöthig? konnte das Kind dazu nicht hinlänglich bloß dadurch in den Stand gesetzt werden, daß seine Seele das Vermögen Dinge (oder Erscheinungen) mit einander in Verhältnisse zu setzen besaß? Wer sagt mir ob unsere Seele, wenn sie in eine Welt versezt werden könnte wo andere Verhältnisse als die des Raums der Zeit, der Ursache u. s. w. vorhanden wären, nicht hier eben so gut nach gehöriger Entwickelung und Bildung von neuen Erfahrungen auch noch neue sie in der Folge regulirende principia abstrahiren würde, ob wir uns gleich solcher gegenwärtig nicht bewußt sind.

Alles das bisher hierüber gesagte zusammen genommen giebt, dünkt mich, nun das deutliche Resultat, daß man in gewisser Rücksicht sagen könne: **die formalen Verstandesbegriffe seyn nicht empirisch**, in gewisser Rücksicht aber auch wieder: sie seyn

em-

empirisch. Sieht man nemlich mit Hr. Kant darauf, ob die formalen Verstandesbegriffe den Dingen selbst anhängende und also nicht in sondern auser mir liegende Prädicate seyn oder nicht: so muß man allerdings die empirische Natur derselben leugnen, denn dadurch, daß ich z. B. von dem Licht, durch dessen Berührung ich mich verbrenne, den Begriff der **Ursache** des **Verbrennens** prädicire, wird der Begriff des Lichts als des Dinges selbst um weiter nichts vermehrt und verringert, das Licht bleibt seinem innern Gehalt nach dasselbe, es mag nun eine Ursache geworden seyn oder nicht. Offenbar ist der Begriff von **Ursache** hiernach also nicht ein **auser mir** in dem Dinge selbst sondern ein **in mir** oder in meiner Seele gegründetes Prädicat. Sieht man aber darauf ob die formalen Verstandesbegriffe auch ohne und **vor** der Erfahrung in der Seele vorhanden seyn können oder nicht, so muß man, da dieses nach der obigen Darstellung gerade

gegen alle Erfahrung streitet, die empirische Natur derselben zu geben. Schwerlich werden sich daher die Philosophen in Absicht der entweder empirischen oder nicht empirischen Natur der formalen Verstandesbegriffe eher mit einander vereinigen, als bis sie vorher den Gesichtspunct bestimmt haben, von welchem man, um die entweder empirische oder nicht empirische Natur derselben zu erkennen, ausgehen muß.

Diejenigen Philosophen indessen, welche die formalen Verstandesbegriffe empirisch nennen, haben das für sich, daß sie sich mehr dem Sprachgebrauch gemäß ausdrücken. Wenn ich nach der Sprache des gemeinen Lebens den Ausdruck Begriff gebrauche, so denke ich mir nicht etwas leeres sondern etwas einen reellen Inhalt habendes. Selbst verworrenen und undeutlichen Begriffen kann ich einen reellen Inhalt nicht absprechen. Nennt nun aber Hr. Kant die forma-

formalen Verstandesbegriffe vor der Erfahrung leere Titel, so bezeichnet er eigentlich nicht das, was man dem Sprachgebrauch nach Begriffe nennt, sondern vielmehr die **in der Seele** a priori **liegenden Anlagen und Fähigkeiten zu solchen Begriffen,** die freylich **ohne und vor der Erfahrung leer,** das heißt, ohne einen bestimmten Inhalt sind.

Es kommt mir daher vor, als wenn der Streit ob die formalen Verstandesbegriffe empirisch oder nicht empirisch seyn mehr die Wörter als die Sachen betreffe. Wenigstens scheint mir der Satz: **die Seele hat vor der Erfahrung die Fähigkeit und Anlage** formale **Verstandesbegriffe zu bilden und nur erst durch die Erfahrung veranlaßt entwickelt und bildet sie dieselben** von dem neuern Kantischen Satz: **die Seele hat die formalen Verstandesbegriffe vor der Erfahrung als leere Titel, und wendet**

sie

sie hernach auf die vorkommende Erfahrung an, nicht der Sache sondern nur den Worten nach verschieden zu seyn.

Hr. Kant führt übrigens zur Bestätigung der nicht empirischen Natur des Begriffs von Ursache (*) noch folgendes an:

a) der Begriff von Ursache zeige eine Nothwendigkeit des Erfolges an, die wir nicht erführen, sondern höchstens nur, daß etwas oft, gewöhnlich oder in einem großen Umfang von Wahrnehmungen beständig geschehe.

Hierauf läßt sich aber antworten: daraus daß wir die Nothwendigkeit des Erfolgs nicht erkennen, folglich nur daß πως bey den Caußalverhältnissen nicht zu bestimmen im Stande sind. Wenn wir indessen aber doch das ὅτι darnach zu erkennen vermögend sind, so

(*) Crit. S. 332. ff. (189. ff.). Prol. §. 27.

so ist dieses, dünket mich hinlänglich nur, wenn man auch das πως nicht zu erkennen vermag, demohngeachtet von dem erkannten ὅτι den Begriff von Wirkung so wohl als den von Ursache abstrahiren zu können.

b) Alle Erscheinungen oder sinnliche Wahrnehmungen würden gar keine Erfahrung, daß heißt keine objective und allgemeine Wahrheit erhalten ohne deren Verbindung unter jenem Begriff von Ursache. Dieser Begriff müsse also ein reiner Verstandesbegriff oder eine ursprüngliche Function des Verstandes seyn, durch die Erfahrung allererst möglich werde.

Hierauf kann man indessen antworten! freylich würden die Erscheinungen keine Erfahrung geben, wenn das Vermögen unserer Seele in weiter nichts als bloßer sinnlicher Perceptions- oder Anschauungskraft bestände. Ist aber wohl nicht der Verstand oder das bloße vor der Erfahrung vorhergehende unbe-

unbestimmte Vernunftvermögen hinlänglich, um sich in der Erfahrung darstellende Caußalverhältnisse auch ohne den schon modificirten Begriff von Ursache voraus zu haben, mit der Zeit in einem solchen Verhältniß zu denken, daß sich die Begriffe von Ursache und Wirkung in der Folge von selbst daraus entwickeln?

B. Untersuchung der zweyten Behauptung.

„Der Begriff von Ursache ist ohne Anschauung nur ein bloß regulatives, nur einen bloßen idealen Gegenstand als eine Regel bestimmendes Principium."

Die Natur des Begriffs von Ursache möge nun aber beschaffen seyn wie sie wolle, sie sey em-

mahl so viel gewiß, daß dieser Begriff an und empirisch oder nicht empirisch: so bleibt alles für sich selbst betrachtet keine objective Gültigkeit habe und also solcher nicht im Stande sey irgend einen objectiven Gegenstand zu constituiren oder als wirklich existirend darzustellen. Will man den Begriff von Ursache **nicht empirisch** nennen, so versteht es sich von selbst, daß es ohnmöglich eine haltbare Brücke, um zu der Ueberzeugung von einem reellen Object hinüber zu kommen, abgeben könne. Nennt man ihn hingegen **empirisch**, so kann man ihn doch nicht in der Rücksicht so nennen, als wenn er ein inneres Prädicat der Dinge selbst wäre, sondern dieß gilt nur in so fern, als der Begriff von der Erfahrung abstrahirt und nicht ohne dieselbe in der Seele befindlich ist. Und auch von dieser Seite betrachtet, erfodert der Begriff von Ursache ein reelles Object zum Substratum, denn ist er auch gleich von der Erfahrung abgezogen, so leidet er deswegen doch noch keine willkührliche

che Anwendung sondern bedarf allezeit zur Legitimation seiner objectiven Gültigkeit der Darstellung eines ihm unterzulegenden reellen Objects. Wäre nun Hr. Kants Behauptung bloß dahin bestimmt, daß zu dem constitutiven Gebrauch des Begriffs von Ursache die Darstellung eines reellen Objects selbst nothwendig sey, so wüßte ich keinen Grund anzugeben, warum ich dieselbe nicht sogleich mit völliger Ueberzeigung unterschreiben wollte. Da er aber zu der Legitimation der objectiven Gültigkeit des Begriffs von Ursache Anschauung oder Darstellung eines reellen Objects durch unmittelbare Erfahrung verlangt, so bin ich hiermit keines Weges einverstanden. Zu der Rechtmäßigkeit einer solchen Foderung gehört ohnstreitig ein vorhergehender Beweis daß es ganz und gar keine andere reelle Objecte geben könne, als solche, welche sich in Anschauung bringen lassen, und ein solcher Beweis wird sich niemahls führen

lassen. Niemand wird z. B. die Unmöglichkeit erweisen können, daß es ein göttliches Wesen, und daß es Engel gebe. Ist es nun aber möglich, daß es auch auser der Anschauung reelle Objecte gebe, so ist auch, da man doch solchen Wesen eine ihnen einwohnende Kraft nicht absprechen kann, die objective Gültigkeit des Begriffs von Ursache ohne Anschauung möglich, ja sie ist nothwendig, wenn die wirkliche Existenz solcher Wesen erwiesen ist. Dasjenige, worauf hierbey offenbar alles ankommt, ist die Auffindung des Weges, wie man auch ohne ein reelles Object in Anschauung darbringen zu können die wirkliche Existenz deßelben demohngeachtet zu erweisen im Stande sey und die objective Gültigkeit des auf ein solches Object angewandten Begriffs von Ursache wird sich durch die wirkliche Auffindung jenes Weges von selbst legitimiren. Die Sphäre, wo ich diesen Weg aufsuchen will, muß indeßen bloß

in dem Gebiet der Erfahrung liegen, denn wollte ich diesen Weg a priori deduciren, so werde ich dadurch bloß zu einem idealen, keines Weges aber zu einem realen Object geführt werden. Anschauung muß daher auf jeden Fall da seyn, doch ist es nicht nothwendig daß der zu suchende reale Gegenstand selbst angeschauet werde, weil nach dem vorigen auch reelle Objecte auser der Anschauung vorhanden seyn können. Aber, so entsteht nunmehr die Frage, welche Anschauung kann es von der Art geben daß man daraus die Realität eines nicht in Anschauung zu bringenden Objects auf eine zur überzeugenden Gewißheit führende Weise abzuleiten im Stande ist? Ich antworte hierauf daß alle solche reelle Objecte Anschauungen von dieser Art sind, auf welche man nach der genauesten Kenntniß, welche man von ihnen haben kann, den Begriff von **Wirkung** anwenden muß. Die Argumentation, welche sich alsdenn, so-

bald man solche als Wirkungen sich zeigende reale Objecte in der Erfahrung gefunden hat, auf diesem in der Anschauung gelegten Grunde zur Auffindung eines nicht in Anschauung zu bringenden Objects aufbauen läßt, ist folgende: so bald ein reelles Object vorhanden ist, welches nach unserer genauesten durch die Erfahrung davon erlangten Kenntniß von der Beschaffenheit ist, daß nur der Begriff von Wirkung darauf angewanndt werden kann, so muß auch ein reelles Object, es möge nun dasselbe in Anschauung zu bringen seyn oder nicht, als nothwendig wirklich vorhanden, angenommen werden, worauf ich den Begriff von Ursache anwenden kann. Den Beweis von dieser Demonstration giebt der unumstößliche Grundsatz daß, wo ein Theil gegeben ist, das Ganze vorausgesetzt und als wirklich vorhanden angenommen werden müße. Es ist nemlich, sobald eine **Wirkung** gegeben ist, nicht das Ganze gegeben, denn nur durch die Hinzuneh-

nehmung des Begriffs von Ursache entsteht das Ganze, sondern es ist nur ein Theil gegeben, folglich muß, so bald irgend ein reelles Object nur mit dem Begriff von Wirkung verknüpfbar ist, auch ein reelles Object vorhanden seyn, was eine Verbindung mit dem Begriff von Ursache erfordert. Wollte man dem Begriff von Ursache in diesem Fall ein bloß ideales Object unterlegen, so würde man einen offenbahren Widerspruch und eine sichtbare Unmöglichkeit behaupten, weil man alsdenn ein reelles Object durch ein ideales Object gewirkt werden ließe und eine objective Wirkung mit einer subjectiven Ursache in ein Ganzes bringen wollte, als welches unmöglich ist. Es entsteht folglich aus dem bisher gesagten das Resultat: daß, sobald reelle Objecte als Wirkungen vorhanden sind, der Begriff von Ursache dem ohngeachtet constitutiv

 sey

sey, und einen realen Gegenstand bestimme, wenn auch gleich das ihm unterzulegende Object nicht in sinnlicher Anschauung dargestellt werden kann.

II.

Prüfung des zweyten Satzes.

„Daß, da wir nicht Dinge an sich sondern bloße Erscheinungen erkennen, aus der Zufälligkeit der Erscheinungen noch kein Schluß für das wirkliche Daseyn eines extramundanen Wesens abgeleitet werden könne.„

Alle mühsame Darstellung des Satzes, daß wir da, wo objective Wirkungen sind, auch

eine objective Ursache annehmen müßen, wird uns indeßen um keinen Schritt weiter führen, wenn wir solche objective Wirkungen zu erkennen gar nicht vermögend sind. Betrift dasjenige, was wir von den Dingen in der Welt erkennen, nicht das innere Wesen des Dinges oder das Ding an sich selbst, sondern nur den bloßen Schein und folglich bloß etwas subjectives: so sind auch die Wirkungen, die wir in der Welt zu erkennen vermeinen, bloß etwas subjectives, und der darauf gebauete Begriff von Zufälligkeit *) der Dinge in der Welt ist ebenfalls nur subjectiv. Und ist nun alles das, was wir zufällig nennen, bloß etwas subjectives: so ist freylich auf keine Weise ein Grund vorhanden, ja es würde sogar ein ganz widerrechtliches Verfahren seyn, davon eine objective Ursache oder ein wirklich die Ursache enthaltendes extramundanes Wesen abzuleiten. Soll daher nicht alle Hofnung ein

(*) Zufällig ist nemlich dasjenige, was so wie es ist, nicht durch sich selbst sondern durch ein anders Ding als Ursache bestimmt ist.

ein reelles Object als Ursache aller Dinge in der Welt oder einen wirklich existirenden Gott a posteriori abzuleiten nicht gänzlich verlohren seyn, so wird eine etwas nähere Prüfung der angegebenen Behauptung besonders nothwendig seyn.

Daß wir die Dinge in der Welt nicht so ganz, wie sie an sich seyn mögen, zu erkennen im Stande sind, wird ein jeder gern eingestehen. Wer wollte es wohl wagen, dieses leisten und die wahre Beschaffenheit aller Dinge darstellen zu können? Nach Hrn. Kants Theorie (*) wird indeßen doch auch wieder zugegeben, daß wenn wir zwar auch nicht die Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen erkennen, demohngeachtet in diesen Erscheinungen etwas Reelles sey und daß wir durch diese Erscheinungen wenigstens so viel wissen können, daß Dinge vorhanden sind und daß diese

(*) Crit. S. 519. (S. 491.) Prol. 63, 70. und Jacobs Prüf. S. 31. ff.

Dinge nicht in sondern auser uns liegen. Wer dieses leugnen wollte, der leugnet auch, daß wir irgend etwas als auser uns existirend erkennen können, der verwandelt folglich alle sinnliche Erfahrung in ein bloßes Nichts und ist mit einem Wort der gröbste Idealist, der der sich denken läßt. Die Kantischen Erscheinungen sind daher nicht Erscheinungen bloßer innerer, von äusern Sinneseindrücken unabhängiger Vorstellungen, sondern Erscheinungen der Dinge selbst, die nur deswegen Erscheinungen heißen, weil wir durch unsere Sinne nicht das eigentliche innere Wesen, sondern nur einen gewißen äusern Schein der auser uns befindlichen Dinge erfahren. Man muß indeßen von diesen in Herrn Kants Sinn genommenen Erscheinungen noch gewiße andere Erscheinungen unterscheiden, welche entweder in einem auserordentlichen Zustande des Subjects, oder in einer besondern Lage des Standpunctes oder endlich auch in der Dazwischenkunft gewißer auserordentlicher Mit-

tel=

telursachen ihren Grund haben. Dahin gehört z B. wenn der Gelbsüchtige alle Gegenstände gelb sieht, als wo ein auserordentlicher Zustand des Subjects nemlich eine Krankheit zum Grunde liegt, oder wenn man entfernte Waldungen hellbläulich erblickt, als wovon die Dazwischenkunft der von Natur blau gefärbten Luft die Ursache ist. Diese Arten der Erscheinungen werden uns übrigens aber bey der gegenwärtigen Untersuchung gar nicht kümmern, da sie in Rücksicht der Kantischen Theorie von den Erscheinungen nicht als **Erscheinungen der Dinge** sondern als **Erscheinungen der Erscheinungen** gelten können. In dem fernern Verfolg dieser Untersuchung rede ich daher, wo ich mich des Ausdrucks **Erscheinungen** bedienen werde, bloß von den **Erscheinungen der Dinge** und nicht von den **Erscheinungen der Erscheinungen.** Diese **Erscheinungen der Erscheinungen** werde ich dagegen, um etwanigen Mißverständnißen, welche durch eine

Ver-

Verwechselung der Erscheinungen der Dinge und der Erscheinungen der Erscheinungen entstehen könnten, vorzubeugen, Scheine oder Taüschungen nennen. Ich kehre nach dieser nöthigen Digreßion wieder zu der Kantischen Theorie von den Erscheinungen zurück. Da nach dieser, wie wir vorhin gesehen haben, den Erscheinungen der Dinge allerdings etwas Reelles zum Grunde liegt, und sich also, sobald kein Ding an sich da ist, auch keine Erscheinung des Dinges darstellen kann: so folgt daraus der unumstößliche Grundsatz: **daß da, wo eine Erscheinung ist, auch ein Ding an sich seyn müße.** Wollte man diesen Satz nicht zugeben und doch Erscheinungen gelten laßen wollen, so würde man einen offenbaren Widerspruch annehmen müßen, indem man in dem ersten Gliede des Satzes etwas zuließe, was man in dem zweyten Gliede desselben wieder leugnete. Man legte nemlich im ersten Gliede des Satzes etwas Reales bey den Erscheinungen zum Grunde und in dem

zwey=

zweyten Gliede desselben verwürfe man es wieder.

Aus diesem für einen jeden, der nicht ein eigentlicher kraßer Idealist ist, unleugbar richtigen Grundsatz laßen sich nun noch einige andere Sätze ableiten, welche für die gegenwärtige Untersuchung sehr wichtig sind und nach meiner Ueberzeugung allerdings einen hinlänglich sichern Grund an die Hand geben, um auch von Erscheinungen zu einem wirklich existirenden extramundanen Wesen hinüber zu kommen. Sie sind folgende.

1) **Wo eine Veränderung der Erscheinung ist, da ist auch eine Veränderung des Dinges an sich selbst.**

Daß uns bey der Festsetzung dieses Satzes eine Rücksicht auf die vorhin angeführten Scheine oder Täuschungen nicht hinderlich seyn könne, brauche ich nun wohl nicht weiter um-

umständlich zu erinnern, da hier bloß von Erscheinungen der Dinge und nicht von Erscheinungen der Erscheinungen die Rede ist. Die Richtigkeit deßelben selbst legitimiret sich übrigens durch die unzertrennliche Verbindung, welche vermöge der anerkannten Richtigkeit des obigen Grundsatzes zwischen der Erscheinung und dem Dinge selbst angenommen werden muß. Man setze daß die Erscheinung des Dinges verändert werde ohne daß es das Ding selbst wird, so sezt man damit, daß auf der einen Seite das Ding selbst als von der Erscheinung unzertrennlich gedacht werden müße, daß aber doch auf der andern Seite eine Veränderung der Erscheinung Statt finden könne ohne daß dieses in der Verbindung der Erscheinung mit dem Dinge an sich oder mit der zum Grunde liegenden Realität gegründet sey. Man hebt also in diesem Fall die Verbindung, welche sonst zwischen den Erscheinungen der Dinge und den Dingen selbst Statt hat, auf. Hierzu hat man aber eines

Theils

Theils keinen Grund, andern Theils verfähret man aber auch, wie ich so gleich zu zeigen suchen werde, ganz widerrechtlich. Sobald ich sage: ich werde eine Veränderung der Erscheinung des Dinges oder einer realen Erscheinung gewahr, so rede ich offenbar, wenn ich nicht anders ein Idealist seyn will, von Veränderungen, die nicht in meiner Seele sondern auser mir vorgehen. Gehn diese Veränderungen aber auser mir vor, so müßen sie auch, da man bey Veränderungen realer Erscheinungen nicht auf Veränderung des Zustandes des Subjects, des Standpuncts oder der Mittelursachen Rücksicht nehmen darf, nothwendig an den Dinge selbst vorgehen. Ich gebe zwar gern zu, daß man oft etwas von den Dingen überhaupt prädiciren möge, welches nicht auf die Dinge an sich paßt. So kann wohl nicht geleugnet werden, daß ich, wie Hr. Jacob (*) als ein Beyspiel davon anführt, von einem Walde, wenn ich weit von ihm

(*) Prüf. S. 6. ff.

ihm entfernt bin, dem bloßen Schein nach prädiciren könnte, daß er ein Continuum sey, da er doch an sich nichts weniger als ein solcher ist. Aber die Ursache hiervon liegt in der Eingeschränktheit und Schwäche meines Gesichts und in der Entferntheit des Standpunctes, und bezieht sich also theils auf einen gewißen besondern Zustand des Subjects theils auf einen besondern Umstand des Standortes. Es ist hier also das sich mir darstellende Continuum des Waldes keine eigentliche reale Erscheinung, sondern vielmehr eine Täuschung oder Schein. Ich will indeßen, was hier eigentlich nur Schein und Täuschung ist, für Erscheinung gelten laßen und dieses Beyspiel wird gerade ebenfalls zur Erläuterung des so eben erwiesenen Satzes von dem Zusammenhange der Veränderungen der Erscheinungen mit den Veränderungen der Dinge an sich dienen können. Es mag seyn, wie auch keiner leugnen wird, daß derjenige, welcher den Wald in der Ferne für ein Continuum ansicht

Unrecht

Unrecht habe, wenn er behaupten wollte, daß er auch **an sich** ein solches Continuum sey. Seine Behauptung würde nemlich bloß die Erscheinung und nicht das Ding an sich betreffen. Wie aber, wenn nun jemand in eben derselben Entfernung eine (etwa durch einen Sturmwind oder durch einen Brand hervorgebrachte) Veränderung an dem scheinbaren Continuo des Waldes wahrnähme, muß er nun sagen: die Veränderung trift bloß die **Erscheinung** und nicht **den Wald an sich**; oder hat er ein Recht aus der Veränderung der Erscheinung auch auf eine Veränderung des Waldes an sich zu schließen? Mich dünkt, jeder gerade und gesunde Menschenverstand bestätigt hier das lezte. Man könnte zwar noch einwenden: die Dinge an sich bleiben doch ihrer wesentlichen Natur nach immer dasselbe und sie kommen durch die vorhergehenden Veränderungen nur in eine andere Verknüpfung und in ein anders Verhältniß mit andern Dingen an sich. "Eine Blume vergeht,

sagt Hr. Jacob (*) heißt daher nicht: die Substanz der Blume wird vernichtet, sondern das Wandelbare, welches machte, daß wir der Erscheinung den Nahmen Blume beylegten, hat aufgehört zu seyn, und die Substanz der Blume existirt unter einer andern Gestalt, mit welcher sie auch einen andern Nahmen erhalten hat. Ich nenne daher Gold, Stein, Holz u. s. w. Substanzen, in sofern in ihnen etwas beharrliches zum Grunde liegt. Wird das Holz in Asche, Rauch u. s. w. verwandelt, so löset sich die reine Erscheinung des Holzes in mehrere auf, deren jede wieder einen Theil der Substanzen enthält, woraus das Holz bestand und das Beharrliche bleibt also unter welcher Gestalt es auch immer erscheinen mag.„ So schön und richtig dieses auch gesagt ist, so läßt sich doch daraus auf keine Weise ein Einwurf gegen den Satz: daß bey Veränderungen der Erscheinungen auch die Dinge an sich verändert werden, herleiten.

(*) Prüf. S. 89. ff.

ten. Müssen denn die Veränderungen der Dinge an sich gerade eine Veränderung des innern, eigenthümlichen, substantiellen Wesens der Dinge an sich, oder der Substanzen selbst nach sich ziehen? Ist es nicht schon eine hinlänglich objective und nicht subjective Veränderung der Dinge an sich, wenn sie nur aus ihrem vorigen Verhältniß gegen andere Dinge an sich selbst verrückt oder durch irgend eine bewegende Kraft mit andern Dingen, mit welchen sie vorher in keiner Verbindung waren, in Verknüpfung gesezt werden? Kann ich also die mir erscheinenden Veränderungen der Dinge bloß auf Erscheinungen einschränken? Die angeführte Objection trift daher bloß denjenigen, der die Veränderungen der Dinge an sich als solche ansieht, die das Wesen und die Natur der einfachen Substanzen betrafen? Dieses thue ich aber nicht, sondern ich beziehe sie bloß auf das Verhältniß und auf die Verknüpfung der Dinge an sich. Ich schränke diese Veränderungen aber nicht bloß

auf die Erscheinungen ein, sondern ich dehne sie auch auf die Dinge an sich aus, und folgere daraus die nicht bloß subjective sondern vielmehr die wirklich objective Beschaffenheit derselben.

2) Wo die Veränderungen der Erscheinungen succeßiv sind, da ist auch eine Succeßion in den Veränderungen der Dinge an sich.

Dieser Satz steht und fällt mit den vorigen und bedarf also, sobald dieser erst einmahl erwiesen ist, keines umständlichen Beweises. Kann nemlich keine Veränderung der Erscheinung ohne eine Veränderung des Dinges an sich seyn, so kann auch keine Succeßion der Veränderungen der Erscheinungen ohne eine Succeßion der Veränderungen der Dinge an sich bestehen, weil sich sonst Veränderungen der Erscheinungen ohne Veränderungen der Dinge an sich müßten zutragen können.

3) Wo diese Succeßion der Veränderungen der Erscheinungen endlich einmahl aufhört uud es also eine erste Veränderung der Erscheinungen geben muß: da muß auch die Succeßion der Veränderungen der Dinge an sich endlich einmahl aufhören und es muß also eine erste Veränderung der Dinge an sich geben.

Wollte man die Richtigkeit dieses Satzes leugnen, so müßte man entweder beweisen, daß Veränderungen der Erscheinungen ohne Veränderungen der Dinge an sich fortgehen könnten oder man müßte zeigen, daß sich Veränderungen erscheinbarer Dinge an sich ohne Möglichkeit zu erscheinen zutragen könnten. Beides wird aber unmöglich seyn.

4) Wo die erste Veränderung der Erscheinungen von der Art ist, daß nur der Begriff von Wirkung auf sie an-

gewandt werden kann, da muß auch die damit nothwendig verknüpfte erste Veränderung der Dinge an sich von der Art seyn, daß nur der Begriff von Wirkung auf sie anwendbar ist.

Den Begriff von Wirkung wendet man auf etwas an, was so wie es ist, nicht durch sich selbst sondern durch ein anders Ding bestimmt ist. Ist nun von der ersten Veränderung einer Erscheinung erwiesen, daß sie, so wie sich zuträgt, nicht durch sich selbst bestimmt seyn könne, sondern ein anders den Grund der Bestimmung enthaltendes Ding voraus setze und daß sie also eine Wirkung sey, so folgt auch eben daher für die damit verbundene erste Veränderung des Dinges an sich, daß sie, so wie sie sich zuträgt, nicht durch sich selbst bestimmt sey, sondern ein anderes bestimmendes Object voraussetze und also mit einem Wort eine Wirkung seyn müsse. Man nehme an, daß die erste Veränderung eines Din-

Dinges an sich durch sich selbst bestimmt und also keine Wirkung sey, so müßte sie auch als durch sich selbst bestimmt und als keine Wirkung erscheinen, denn etwas, das seiner Natur nach und an sich nothwendig ist, kann sich nicht als Wirkung in der Erscheinung darstellen. Wer dieses leugnen wollte, der hat erst zu zeigen, daß eine Erscheinung gerade das Gegentheil von demjenigen seyn könne, was das Ding an sich ist. Die Erscheinung ist gleichsam das Bild im Spiegel und das Ding an sich derjenige der hineinsieht. Nie wird aber, wenn ein Mensch in einen Spiegel sieht, das Bild eines Hauses zurück geworfen werden.

5) Wo die erste Veränderung der Erscheinung, und also auch die des Dinges an sich, eine Wirkung ist und folglich das den Bestimmungsgrund enthaltende Object nicht in der Reihe der Veränderungen der Erscheinungen so-

wohl als der Dinge an sich liegen kann, da muß dieses den Bestimmungsgrund enthaltende Object entweder die Erscheinung oder das Ding selbst seyn oder es muß gar nicht zu den Erscheinungen und den Dingen in der Welt gehören.

Da ein drittes gar nicht Statt finden kann, so werde ich diesen Satz nicht weiter zu beweisen brauchen.

6) Wenn die Erscheinung und also auch das Ding an sich selbst nicht von der Art ist, daß es als das den Bestimmungsgrund enthaltende Object angenommen, oder daß der Begriff von Ursache darauf angewandt werden kann: so muß, da doch ein den Bestimmungsgrund enthaltendes Object vorhanden seyn muß, dieses nothwen-

wendig als Ursache erforderliches Object außerhalb den Erscheinungen und außerhalb den Dingen an sich liegen oder es muß ein extramundanes Wesen wirklich vorhanden seyn.

Durch diesen Satz sind wir nun zu dem Punct gekommen, zu dem wir gelangen wollten. Wenn in der Welt selbst nichts vorhanden ist, was mit der als Wirkung sich zeigenden Erscheinung und also auch mit dem dadurch als Wirkung erwiesenen Ding an sich selbst, als ein die Ursache enthaltendes Object verbunden werden kann, so müssen diese Wirkungen entweder durch ein Nichts, oder sie müssen durch ein extramundanes Wesen, so wie sie sind, bestimmt seyn.

Das Resultat der ganzen bisherigen Untersuchung ist folgendes: daß, wenn wir auch gleich nur Erscheinungen und nicht Dinge an sich (in dem Sinn nemlich daß

wir nicht ihr inneres Wesen erfahren) erkennen, wir doch aus den Veränderungen dieser Erscheinungen so viel schließen können, daß es auch Veränderungen der Dinge an sich gebe, die, so wie die Veränderungen der Erscheinungen Wirkungen, und also nicht nothwendig sondern zufällig sind, und daß folglich, wenn diese Veränderung der Dinge an sich ihren Bestimmungsgrund nicht in der Welt haben können, ein extramundanes diesen Bestimmungsgrund enthaltendes Wesen wirklich vorhanden seyn müsse.

Darstellung eines aus der succeßiven Veränderlichkeit und zweckmäßigen Beschaffenheit der Dinge in der Welt abgeleiteten zuläßigen Beweises für das Daseyn Gottes selbst.

Die bisherigen Untersuchungen haben uns schon die Erfordernisse vorgezeichnet, welche zu der Auffindung eines extramundanen

nen

nen die Ursache aller Veränderungen in der Welt enthaltenden Wesens gehören. Sie bestehen nemlich darin, daß man zeigen müsse 1) daß die sich in der Welt zeigenden Veränderungen der Dinge in derselben von der Beschaffenheit seyn, daß nur der Begriff von Wirkungen auf sie paßt und 2) daß das dazu nothwendig als Ursache gehörige reelle Object nicht in der Welt selbst sondern außer derselben liegen könne. Kann irgend eine Argumentation beiden Erfordernissen ein Gnüge leisten, so wird man folglich ihrer Zuläßigkeit selbst nichts weiter entgegen setzen können. Der folgende Versuch einer solchen zuläßigen Demonstration des Daseyns Gottes, schränkt sich daher auf zwo Betrachtungen ein.

1) Es giebt in der Welt succeßive Veränderungen, auf die kein anderer Begriff als der der Wirkungen paßt und wozu also irgend ein reelles die Ursache enthaltendes Object, das wirklich existirt, gehören muß.

2) Dieses reelle die Ursache enthaltende Object kann wegen der zweckmäßigen Beschaffenheit dieser als Wirkungen sich zeigenden Veränderungen der Dinge in der Welt selbst nicht liegen sondern es muß außerhalb derselben existiren und die Eigenschaften der Macht, Kenntniß, Weisheit und Güte in einem ausserordentlich hohen Grade besitzen.

Beide Betrachtungen will ich nun jezt in der Kürze etwas näher auszuführen suchen.

Erste Betrachtung.

Es giebt in der Welt succeßive Veränderungen auf die kein anderer Begriff als der der Wirkungen paßt und wozu also irgend ein reelles die Ursache enthaltendes Object, das wirklich existirt, gehören muß.

Wir bemerken bei allen Dingen in der Welt, so wohl bei den belebten, als bei den unbelebten Gegenständen in der Natur eine nach Stuffen fortschreitende Veränderlichkeit. Die belebten Gegenstände in der Welt als Men-

Menschen, Thiere und Pflanzen entstehen und vergehen, und zwar so, daß jedes entstandene allezeit nur durch ein schon von seiner Art existirendes entstanden oder, welches eben so viel sagt, davon gezeugt und gebohren ist. Das entstandene verhält sich demnach zu dem, wodurch es entstanden ist, als Wirkung zur Ursache. Da indessen eben die Gegenstände, wodurch diese entstanden sind, ebenfalls wieder, wie die Erfahrung beweiset, durch vorhergehende ihrer Art entstanden und ebenfalls wieder als Wirkungen zu betrachten sind: so erblicken wir folglich die ganze belebte Natur als eine Reihe von auf einander folgender Wirkungen und Ursachen. Nicht anders verhält es sich mit den unbelebten Gegenständen in der Welt. Diese zeigen sich uns in einer beständigen Bewegung und zwar in einer solchen, nach welcher das Bewegte immer durch ein anderes bewegendes in Bewegung gesezt wird. Folglich verhält sich auch hier das bewegte zu dem bewegenden als Wirkung

zur

zur Ursache; folglich entdecken wir auch hier, da das bewegende ebenfalls wieder, wie die Er- Erfahrung lehrt durch andere bewegende Dinge in diese Thätigkeit gesezt werden mußte, eine Reihe oder Stuffenfolge von lauter auf einander folgenden Wirkungen und Ursachen. Es sey daher das belebte oder das unbelebte in der Welt der Gegenstand unserer Betrachtung, so stellt sich alles als eine auf einander folgende Reihe von Ursachen und Wirkungen dar. Betrachten wir nun aber diese ganze Stuffenleiter in der Sinneswelt genau, so müssen wir, da alles, was den Grund seiner Entstehung oder Bewegung beständig wieder in einem vorhergehenden andern Dinge hat, im Grunde als eine bloße Wirkung zu betrachten ist, eigentlich sagen: **alle Dinge (*) in der Welt stellen sich uns als eine Reihe von lauter Wirkungen**

gen

(*) Ob dieses Erscheinungen oder Dinge, an sich seyn kümmert uns nicht, genug wenn wir, wie oben gezeigt worden ist, aus den Veränderungen der Erscheinungen, auf Veränderungen der Dinge an sich zu schließen berechtigt sind.

gen dar. Hat nun aber der Satz: alle Veränderungen in der Welt zeigen sich uns als Wirkungen seine Richtigkeit: so steige einmahl jemand, der den Begriff von Wirkungen festhält, ins unendliche! Was ist eine Reihe von Wirkungen, die ins unendliche laufen? natürlicher Weise nichts anders als eine Reihe von Veränderungen, die zwar eine erste Ursache, wodurch sie nemlich Wirkungen werden, haben müssen, sie doch aber nach einer eigensinnigen Vorstellung meines Verstandes nicht haben sollen, es ist mit einem Wort Unsinn und Widerspruch. Ist die Reihe von Wirkungen ewig oder, welches eben so viel sagt, geht sie ins unendliche fort, so bleibt kein Zeitraum für die vorhergehende Ursache übrig, die doch, so bald Wirkungen da sind, nothwendig vorher vorhanden seyn müßte. Da aber nach aller Erfahrung die Veränderungen der Dinge in der Welt von vorhergehenden Ursachen, die ebenfalls wieder Wirkungen sind, abhängen: so können sie nicht bis

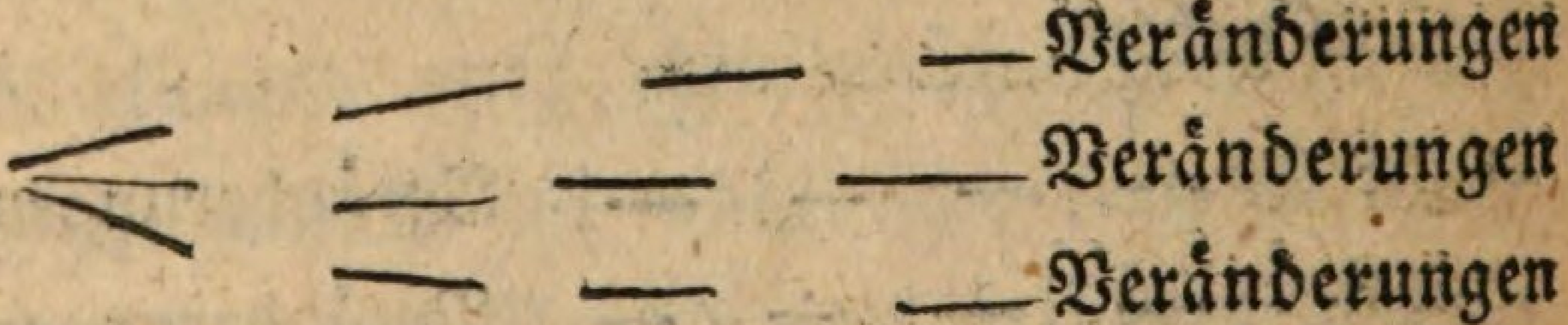
ins unendliche fortlaufen, indem kein Zeitraum übrig bliebe, wo man die nothwendig anzunehmende erste Ursache hinsetzen könnte, weil der Begriff von Ewigkeit allen vorhergehenden Zeitraum ausschließt. Um den Vertheidiger der atheistischen Hypothese von der Unendlichkeit der Veränderungen in der Welt, auf eine noch anschaulichere Art abzuweisen, frage man ihn nur, wie er diese ins unendliche fortlaufende Reihe succeßiver Veränderungen zeichnen wolle? Will er sie als in paralelen Linien bis in Ewigkeit fortlaufend zeichnen und ihnen ohngefähr folgende Gestalt geben:

& sic	— — — —	Veränderungen
in infi-	— — — —	Veränderungen
nitum	— — — —	Veränderungen

so ist dies gerade gegen alle Erfahrung, denn nach dieser wissen wir (*) daß alle succeßive Veränderungen als z. B. die Erzeugung der

(*) Reimarus natürl. Rel. S. 40. ff.

Söhne und Töchter bey dem menschlichen Geschlecht sich vorwärts (in progressu) erweitern, rückwärts aber (in regressu) verengern oder immer in engere Puncte zusammen fliessen. Es sind nemlich nach aller Erfahrung in der lezten Succeßion immer mehr Söhne und Töchter als in der vorhergehenden waren. Wäre dieses nicht, so würde die Welt unmöglich immer mehr und mehr bevölkert werden können. Folglich kann die Reihe der succeßiven Veränderungen in der Welt nicht auf die vorige Art gezeichnet werden sondern sie muß folgende Gestalt vielmehr gewinnen.



Hiernach muß man nun aber offenbar bey einer lezten Veränderung, bey einer lezten Wirkung, also z. B. bey einem ersten Vater und bey einer ersten Mutter stehen bleiben. Wer kann sich immer näher zusammenlaufende Linien anders als zulezt in einem Punct zusammen-

fließend

fließend denken? Muß man also am Ende, nachdem man die Succeßion der als Wirkungen sich zeigenden Veränderungen in der Welt so weit als möglich verfolgt hat, bey einem ersten Punct stehen bleiben: so muß man entweder annehmen, daß diese erste Veränderung oder dieser erste Vater und erste Mutter von Ewigkeit da waren oder daß sie einmahl, indem sie vorher nicht da waren, entstanden seyn müssen. Den ersten Fall wird niemand annehmen wollen und ohne die größte Ungereimtheit auch nicht annehmen können, es bleibt also nur der lezte Fall übrig, nach welchem man nemlich annehmen muß, daß wenigstens das menschliche Geschlecht und alle Generationen der belebten Welt endlich einmal entstanden und also Wirkungen sind.

Der Atheist könnte zwar noch einwenden daß diese in einem ersten Punct sich endigende Reihe der succeßiven Generationen lebendiger Geschöpfe noch nicht nothwendig mache, daß es mit den succeßiven Veränderungen der leblosen Dinge dieselbe Bewandtniß habe

und daß diese demohngeachtet in Ewigkeit fort-gehen könnten. Nun kann wohl freylich der ein-mahlige Anfang der succeßiven Veränderungen der leblosen Dinge nicht mit eben der Klarheit als der einmahlige Anfang der succeßiven Ver-änderungen der lebendigen und empfindenden Geschöpfen erwiesen werden, obgleich alle leblose Körper höchst wahrscheinlich kein Vermögen be-sitzen sich von selbst, ohne durch die Kraft eines ursprünglich auf irgend einen Körper wirkenden geistigen Wesens bewegt zu werden, zu verän-dern: indessen hat doch der Atheist durch diesen Einwurf noch weiter nichts gewonnen. Es ist um ein extramundanes Wesen zu finden, schon hinlänglich wenn nur einmahl ausgemacht ist daß die succeßive Reihe der Veränderungen in der belebten Welt nicht ewig seyn könne. Können nemlich die succeßiven Reihen lebendiger Ge-schöpfe nicht bis in Ewigkeit fortlaufen, so muß irgend ein reelles die Ursache enthaltendes Ob-ject wirklich existiren, durch welches sie ihren Anfang nahmen.

Zweyte Betrachtung.

Dieses reelle die Ursache enthaltende Object kann wegen der zweckmäßigen Beschaffenheit der als Wirkungen sich zeigenden Veränderungen der Dinge in der Welt nicht in derselben selbst sondern es muß auserhalb derselben liegen und die Eigenschaften der Macht, Kenntniß Weisheit und Güte in einem außerordentlich hohen Grade besitzen.

So viel ist nunmehr auser Zweifel gesezt, daß die Welt, so wie sie wenigstens in Absicht des succeßiven Entstehens und Verschwindens

der belebten Geschöpfe beschaffen ist, so nicht von Ewigkeit sey, sondern daß davon eine vorhergehende früher existirende Ursache angenommen werden müsse. Aber noch ist allen atheistischen Ausflüchten der Weg nicht verschlossen. Niemand wird wohl durch Vernunftgründe darthun können, daß die Dinge an sich, wenn man von ihrer jetzigen Form abstrahirt und nur auf die sie bildenden Substanzen und Bestandtheile sieht, nicht sollten ewig seyn können. Es scheint daher auch als wenn es sich gedenken lasse, daß, wenn auch die gegenwärtige Beschaffenheit der Welt nicht von Ewigkeit seyn könne, doch in der vorher vorhandenen Materie, deren Nichtewigkeit ich nach Vernunftgründen nicht erweisen kann, gewisse innerliche Kräfte vorhanden gewesen seyn mögten, durch deren Zusammenwirken die Welt diese gegenwärtige Beschaffenheit erhalten habe, daß also Menschen, Thiere, Pflanzen und Steine ihrer Materie und Substanz nach, schon von Ewigkeit existirt, durch das Zusammenwirken und die dadurch geschehene Vereinigung ihrer ein=

einzelnen materiellen Theile aber, vermöge der innern Kräfte dieser Bestandtheile, zu ihrer jetzigen Form und Beschaffenheit gelangt seyn. Doch man lasse auch (obgleich eben so wenig dafür ein Beweis geführt werden kann) die Substanzen, man lasse die Materie und die Dinge an sich von Ewigkeit existirt haben, man lege ihnen sogar eine eigenthümliche Kraft auf andere auser sich liegende Dinge zu wirken bey: so ist es doch nicht möglich, daß die Materie, daß jede von Verstand und Ueberlegung entfernte Substanz, von selbst zu irgend einer gewissen auf diesen oder jenen Zweck gerichtete Aeuserung ihrer Kraft bestimmt werden könnte. Haben aber demohngeachtet, wie die Erfahrung beweiset, diese zugelassene vor der gegenwärtigen Gestalt der Welt schon früher existirende Substanzen ihre Kräfte auf eine so bestimmte Art geäusert, daß sie sämtlich in eine solche Verknüpfung und Verbindung gesezt worden sind, vermöge welcher Menschen, Thiere, Pflanzen und Steine, vermöge welcher Feuer, Wasser, Luft und Erde entstehen und mit einander

in das vortheilhafteste Verhältniß gesezt werden konnten: so ist hiervon, da die Ursache in den Substanzen selbst nicht liegen kann, entweder gar keine Ursache vorhanden oder sie liegt auser ihnen. Folglich existirt, da der erste Fall eine Unmöglichkeit ist (denn bey gewirkten Veränderungen muß eine Ursache vorhanden gewesen seyn) eine auserhalb der Substanzen, auserhalb der Dinge an sich, auserhalb der Welt liegende erste theils bewegende, theils ordnende und bestimmende Ursache; folglich existirt, da diese Ursache bey objectiven Wirkungen, bey objectiven den Dingen an sich zukommenden Veränderungen nicht etwas subjectives und ideales seyn kann sondern auf ein reales Object gezogen werden muß, ein wirkliches extramundanes Wesen, welches allmächtig seyn mußte, um auf alle Substanzen ohne Ausnahme wirken zu können; welches allwissend seyn mußte, um alle diese Substanzen mit seiner Kenntniß umfassen zu können; welches allweise seyn mußte, um alle Substanzen in eine zweckmäßige Verknüpfung und

Ver=

Verbindung setzen zu können; welches allgütig seyn mußte, um alle diese Substanzen gegen einander und besonders gegen empfindende Wesen in das passendeste und vortheilhafteste Verhältniß bringen zu können, **folglich existirt mit einem Wort Gott.**

Man wird finden daß die erste der vorgetragenen Betrachtungen hauptsächlich die Resultate des sogenannten kosmologischen und die zweyte die Resultate des sogenannten physikotheologischen Beweises enthält. Beide Betrachtungen zusammen genommen halte ich nemlich zu einem vollständigen Beweise für das Daseyn Gottes für nothwendig. Wollte man bloß bey dem kosmologischen Beweise stehen bleiben, so hat man zwar erfahren, daß ein reelles Object als die Ursache der Veränderungen in der Welt existiren müsse, man weiß aber noch weiter nicht, wo dieses reelle Object befindlich sey ob es in der Welt selbst oder auser ihr existire. Um also wirklich ein auser der Welt existirendes oder extramunda-

nes reelles Object oder einen Gott zu finden, muß man auch den physikotheologischen Beweis damit verbinden, der ebenfalls, wie ich noch in dem folgenden lezten Abschnitt besonders zeigen werde, an und für sich und ohne Verbindung mit dem kosmologischen Beweise keinen bis zur hinlänglichen Ueberzeugung führenden Beweis für das Daseyn Gottes abgeben kann. Sollte ich also auch in der Ausführung und Darstellung beider Argumentationen weiter nichts besonders neues und bisher ungesagtes vorgetragen haben, so hoffe ich doch durch die versuchte Verbindung beider Argumentationen zu einem Beweise eine nicht ganz überflüßige Beschäftigung unternommen zu haben. Man könnte allenfalls den Beweis für das Daseyn Gottes, so wie ich ihn bisher zu führen versucht habe, wenn die Sache einen Kunstnahmen haben sollte, den kosmologikophysikotheologischen Beweis nennen.

Vierter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Prüfung einiger andern für das Daseyn Gottes a posteriori geführten Beweise.

Man trift wohl nicht leicht einen Gegenstand an, dessen Erweisung so viele und so mannigfaltige Versuche veranlaßt hätte, als die Lehre von dem Daseyn Gottes. Nur diejenigen will ich indessen aus der großen Anzahl derselben ausheben, welche besonders in theologischen Lehrbüchern vorzukommen pflegen und die Resultate meiner darüber angestellten Untersuchungen dem Leser zur Prüfung vorlegen. Die von der Zufälligkeit der

Welt

Welt und ihrer zu verneinenden Nothwendigkeit hergeleitete Beweisart ist wohl diejenige, die man unter allen für die vorzüglichste und evidenteste gehalten hat. Der Gang der ganzen Argumentation, so wie sie gemeiniglich angelegt worden ist, läßt sich ohngefähr auf folgenden Schluß zurückführen:

1) Alle uns in der Welt umgebende Gegenstände sind zufällig, denn sie können anders seyn als sie sind, und können auch nicht seyn.

2) Solche zufällige Dinge können aber den Grund, warum sie sind und warum sie so und nicht anders sind, nicht in sich selbst haben, denn sonst müßten sie nothwendig seyn, woraus aber, weil das nothwendige nicht zugleich zufällig seyn kann, ein Widerspruch entstehen würde.

3) Die Dinge in der Welt können also den Grund, warum sie sind und warum sie

so und nicht anders sind, nicht in sich, sondern in einem andern auser ihnen befindlichen höhern Wesen, das wir Gott nennen, haben.

Den Obersatz dieses Schlusses will ich zulassen, weil er sich, wenn man auf die Dinge nach ihrer gegenwärtigen Gestalt und Form und nicht auf die Dinge nach ihren innern substantiellen Bestandtheilen Rücksicht nimmt, vertheidigen läßt. Es entsteht indessen die Frage, ist deswegen der Untersatz desselben: **Dinge die zufällig sind, können den Grund warum sie so und nicht anders sind, nicht in sich selbst haben,** schon so erwiesen, daß er für ein Axiom gelten und ohne weitern Beweis aufgestellt werden kann? Sieht man auf den ganzen Inhalt dieser Argumentation, so bezieht sich der darin zum Grunde gelegte Begriff von Zufälligkeit nur auf die durch die Zusammensetzung der einzelnen Bestimmungen und Theile bewirkte Form und Gestalt der Dinge. **Ein Ding ist zufällig**

fällig heißt in dieser Demonstration nichts anders als: entweder konnten die einzelnen Bestandtheile desselben auf eine andere Art und in einer andern Ordnung zusammen gesezt werden, wodurch also ganz andere Dinge, als die gegenwärtigen wirklichen sind, entstanden seyn würden, oder es können zu den gegenwärtigen wirklichen Dingen noch neue Bestandtheile hinzukommen oder auch einige bisher damit verknüpfte davon abgehen, wodurch also ein Ding anders werden und eine andere Gestalt erhalten kann. Der Begriff von Zufälligkeit hat hiernach also auf die Natur und das Wesen der einzelnen Bestandtheile oder der innern Bestimmungen des Dinges nicht die geringste Beziehung. Ist nun aber dieses der Fall, so kann auch allerdings von den einzelnen substantiellen Bestandtheilen einer Sache ein Prädicat gelten, was der Zusammensetzung und dem Aggregat derselben, nemlich dem Dinge selbst, nicht zugeschrieben werden kann. Man kann daher die Zufällig-

keit

keit eines Dinges zugeben, ohne, wie in dem Untersatz des Syllogismus geschieht, den Begriff von unzureichenden Grunde und Nothwendigkeit damit zu verbinden. Es ist dadurch noch gar nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß nicht eben sowohl der Grund, warum eine Sache ist, und warum sie so und nicht anders ist, in der innern Natur und den Kräften der einzelnen Bestandtheile einer Sache liegen könnte. Eben so wenig steht, wie gemeiniglich behauptet worden ist, der Begriff von Ewigkeit mit der Contingenz im Widerspruch. Bezieht sich nemlich, wie schon vorhin gesagt ist, der auf die gegebene Art von der Contingenz angelegte Begriff nur auf die Form und die Zusammensetzung der einzelnen Bestandtheile einer Sache und nicht auf die Bestandtheile selbst: so kann etwas, was zwar seiner Form nach nicht ewig ist, doch seinen einzelnen Bestandtheilen nach ewig seyn, und es liesse sich daher hier ebenfalls wieder denken, daß der Grund, warum Dinge sind und

warum sie so und nicht anders sind, in der Natur und den Kräften dieser Bestandtheile liegen könne. Die Nichtewigkeit dieser einzelnen Bestandtheile mögte sich aber eben so wenig durch Vernunftgründe erweisen lassen, als man daraus, daß ein Haus funfzig Jahr alt ist, folgern kann, daß es auch seinen Bestandtheilen, als den Holz, Steinen, Kalk u. s. w. nach nicht älter als funfzig Jahr sey. Soll daher aus der Contingenz der Dinge in der Welt für das Daseyn eines extramundanen Wesens ein gültiger Schluß abgeleitet werden, so muß man erst zeigen, daß auch in den Bestandtheilen der Dinge, die ewig seyn können, kein Grund von ihrer nachherigen Zusammensetzung und Verknüpfung liegen könne. Da nun aber dieses in der angezeigten Argumentation nicht geleistet ist, so ist folglich die ganze Beweisart unzulänglich.

Ein anderes nicht minder sehr geschätztes und sehr gewöhnliches Argument ist dasjenige, welches aus der **Ordnung**, **Schönheit** und

Zweckmäßigkeit der Dinge in der Welt abgeleitet, und von Hrn. Kant das physicotheologische genannt wird. Der Gang dieses Beweises ist ohngefähr folgender. Die ganze Welt ist eine Zusammensetzung mehrerer Theile. Alle diese einzelnen Theile sind mit einander in der genauesten Verbindung. Die unbelebten Geschöpfe dienen zum Nutzen der Belebten, und diese sind wieder durch die zweckmäßige Einrichtung ihrer Natur im Stande, alle die Vortheile, die ihnen durch jene in Absicht ihrer Nahrung, Wohnung und Kleidung dargeboten werden, zu nutzen. Wo nun eine weise Ordnung ist, da muß auch eine weise ordnende Ursache seyn. Diese weise ordnende Ursache kann aber in den Theilen der Welt selbst nicht liegen, denn nichts unbelebtes kann sich selbst zu einem gewissen Zweck determiniren, noch weniger lebendige Geschöpfe hervorbringen. So wie sich nun kein Haus selbst bauet, sondern ein vernünftiger Baumeister vorher da gewesen seyn muß, so muß auch

vor der Welt eine auser ihr liegende, theils hervorbringende, theils weise bestimmende und ordnende Ursache, oder ein höheres göttliches Wesen vorhanden gewesen seyn. Diese Beweisart hat nun allerdings sehr viel empfehlendes. Es ist ohnstreitig eine Beweisart, die uns nicht allein zeigen soll daß ein Gott sey, sondern die ihn auch zugleich von der liebenswürdigsten und erhabensten Seite zeigt, eine Beweisart also, die überaus practisch ist und für den populairen Unterricht die größte Brauchbarkeit hat. Aber Schade ist es, daß sie nicht weit geuug führt. Noch immer kann eingewandt werden, so gut ich mir ein ewiges göttliches Wesen denken soll, so gut kann ich mir auch eine ewige Welt gedenken, noch immer bleibt der Zweifel übrig, ob nicht diese so schöne und zweckmäßige Welt nothwendig und ewig seyn könne. Sobald erst dargethan ist, daß die Welt, so wie sie ihrer gegenwärtigen Gestalt nach ist, nicht von Ewigkeit seyn könne, so dient diese Beweis-

weis-

weisart freylich, wie sie auch von mir im vorigen Abschnitt angewandt worden ist, dazu, daß man zeigen kann, wie die Welt, so wie sie gegenwärtig ist, auch nicht in ihren wesentlichen Bestandtheilen ihren Grund haben könne. Da aber dieses in der gegenwärtigen Demonstration noch fehlt, so kann man auch nicht sagen, daß sie die gehörige Gültigkeit habe.

Der vom Cicero angeführte und **auf die Uebereinstimmung aller Völker** gebauete Beweis, wird mit Recht jetzt wenig mehr gebraucht, denn es entsteht immer die Frage: woher kommt diese Uebereinstimmung? Von angebohrnen Begriffen wird sie doch wohl, nachdem diese von Locke verbannt sind, niemand herleiten wollen, und es kommt also immer auf die Gründe an, warum dieses und jenes Volk eine Gottheit annimmt. Sobald der Satz, daß alle Ideen, welche man entweder über ein oder mehrere göttliche Wesen un-

 ter

ter den Völkern antrift, sich auf eine ursprüngliche, unmittelbahre Offenbahrung gründeten und gründen müßten: seine Richtigkeit hätte, so wäre dieses Argument allerdings von großen Gewicht. Da aber dieses durch Vernunftgründe nicht apodicktisch erwiesen werden kann, so verliehrt diese Beweisart sehr. Der rohe und ungebildete Mensch ist gar zu geneigt, sobald er etwas großes, erhabenes, entweder Furcht oder Bewunderung ihm einflößendes und sich über daß alltägliche erhebendes gewahr wird, dieses höhern menschliche Kräfte übersteigenden Einflüßen über menschlicher auserordentlicher Wesen zuzuschreiben. Es liesse sich daher erklären, wie der Mensch auch bey Mangel an Cultur und Aufklärung schon so früh zu dem Glauben an ein über sich und die Natur erhabenes Wesen gelangen konnte. Was übrigens die Allgemeinheit dieses Glaubens betrift, so folgt daraus für die Realität seines Gegenstandes eben so wenig, als daraus, daß man sonst allgemein geglaubt hat, die Sonne gehe und

die

die Erde stehe still, gefolgert werden kann, daß sich die Sache also auch wirklich so verhalte.

Von eben einem solchen Werth ist auch ohngefähr der **von den Regungen des Gewissens** hergenommenen Beweis. Das Gewissen, sagt man, bewirkt in unserm innersten bey schlechten Handlungen ein geheimes unangenehmes Gefühl, welches eine ursprünglich in der Seele liegende Furcht vor den Strafen eines obersten Richters, das ist, Gottes voraussezt. Da sich nun dieses Gefühl bey allen Menschen ohne Ausnahme, auch bey solchen, die noch nie von Gott etwas gehört haben, oder die gar keinen Gott annehmen wollen, äusert: so muß also eine ursprüngliche Idee von dem Daseyn Gottes in dem Menschen liegen, die nur allein von Gott selbst der Seele desselben eingepflanzt seyn kann. In dieser Vorstellung ist aber etwas vorausgesetzt, was erst erwiesen werden sollte, nemlich,

lich, daß die Regungen des Gewissens sich auf eine ursprüngliche Idee von einem obersten, entweder belohnenden oder bestrafenden Richter bezögen. Nach meiner Einsicht ist eine Regung des Gewissens aber nichts anders, als ein durch den Trieb nach Glückseligkeit und durch gewisse Vorstellungen des Verstandes modificirte Empfindung unserer Seele. Sobald wir irgend etwas begangen haben, wovon unser Verstand bemerkt, daß es für unsere Glückseligkeit nachtheilig sey, oder seyn könne, so wirkt der dadurch in seiner Bestimmung gestöhrte Trieb zur Glückseligkeit sogleich solchergestalt auf unsere Empfindungen, daß wir eine gewisse Unbehaglichkeit oder Angst fühlen. Hierzu ist nun aber noch gar keine ursprüngliche Idee eines obersten Richters nöthig, sondern der bloße Trieb nach Glückseligkeit und die Ueberlegung des Verstandes, daß unsere Handlungen, die wir begangen haben, entweder den Zweck jenes Triebes befördern oder nicht be-

för-

fördern, können dazu hinreichend seyn; so daß es sich also hinlänglich auf anderweitige Art erklären läßt, warum Menschen, die nie von Gott etwas gehört haben, dennoch ein Gewissen besitzen.

Ein besonders auffallender Beweis ist derjenige, den Schubert in seinen Schriften **von der zu verneinenden Ewigkeit der Welt** abzuleiten versucht. Seine Argumentation ist ohngefähr folgende. Die Welt kann ohne Zeit nicht gedacht werden, denn sie ist eine Reihe von auf einander folgeuden Ursachen und Wirkungen. Diese Zeit würde unendlich seyn, wenn sich keine größere Zahl gedenken liesse als die Zahl der Theile dieser Zeit ist. Da aber alle Zeit in Tage und Stunden zerfällt, so ist klar, daß die Zahl der Stunden größer, als die der Tage sey. Es kann folglich die Zeit, worin die Welt enthalten ist, da der eine Theil der Zeit, nemlich der

der Stunden größer, als der andere der Tage ist, nicht unendlich seyn.

Es ist zu verwundern wie ein sonst so scharfsinniger und gelehrter Mann wie Schubert auf eine solche Argumentation verfallen konnte. Die Zahl der Stunden ist ohne Zweifel größer als die der Tage aber daraus folgt noch nicht, daß die Zeit deswegen unendlich sey. Wenn ich mir die Welt um der Ursache endlich denke, weil sich eine mehrere Zahl als die der vorhandenen Tage gedenken läßt: so darf diese mehrere Zahl nicht in den Stunden, welche schon in den Tagen enthalten sind, gesucht werden, sondern man muß bey den Tagen stehen bleiben. Wenn ich sage **ein Tag und 24 Stunden**, so ist in diesem Satz die Zahl zwar verschieden aber nicht **dem** Gehalt sondern nur **dem Nahmen** nach, weil 24 Stunden nicht mehr Zeit als 1 Tag ausmachen. Die Verschiedenheit der Tage und Stunden hat folglich, da sie in der vori-

vorigen Verbindung bloß nominell und nicht reell seyn kann, keinen weitern Einfluß um sich die Zeit selbst entweder größer oder kleiner zu gedenken. Es ist auch gar kein Widerspruch die Zeit als unendlich anzunehmen und doch in Absicht der Stunden eine mehrere Zahl von Zeit (billig sollte man hier sagen Zeiteintheilung) als die der Tage anzunehmen. Ein Widerspruch würde nur alsdenn entstehen, wenn man eine größere Zahl von Tagen als die der schon einmahl vorhandnen Tage annehmen wollte, und wenn durch die Eintheilung der Zeit in Tage und Stunden eine wirkliche Verschiedenheit der Zeit selbst entstünde. Es fällt daher auch der ganze Beweis, durch den man aus der auf diese Art verneinten Ewigkeit der Welt die Nothwendigkeit eines vorhergehenden höhern Wesens, durch welches die Welt entstanden sey herleiten will.

Man kann mit diesem leztern Beweise den von Bentley in seiner Confutation of

atheism

atheism S. 26. gegebenen Beweis vergleichen, der ohngefähr von eben dem Gehalt und Werth ist und noch augenscheinlicher ins ungereimte fällt. Die Möglichkeit unendlicher Reihen von menschlichen Geschlechtern verneint hier Bentley aus dem Grunde, weil, da eine unendliche Reihe Menschen demohngeachtet durch ihre zwey Augen zweymahl und durch ihre zehen Finger zehenmahl grösser werden würde und also eine Unmöglichkeit sey. Also kann ein König, der eine Armee von 100,000 Mann hätte, sagen daß er in Rücksicht der beiden Finger eines jeden Mannes eine Armee von 200,000, und in Rücksicht der zehen Finger eine Armee von 1,000,000 Mann habe? Wer nicht glaubt daß ein ganzes durch seine einzelne Theile größer werden könne, der wird mich gern der Mühe überheben, das ungereimte dieser Argumentation weitläuftiger darzustellen.

Bayerische Staatsbibliothek München

Verbesserungen.

S. 9. Z. 8. lies statt beruhigen: zu beruhigen.
S. 9. Z. 17. lies statt Substantif: Substantiv.
S. 12. Z. 9. setze vor vermöge: desselben.
S. 13. Z. 5. lies statt ὕτι: ὅτι.
S. 14. in der Anmerkung Z. 3. lies: S. 626. oder S. 598. der ersten.
S. 17. Z. 20. lies statt zeitherigen: bisherigen.
S. 20. Z. 20. lies statt bestimmter: bestimmbar.
S. 24. Z. 7. lies statt wolle: wollte.
S. 25. Z. 2. lies statt bestimmter: bestimmbar.
S. 26. Z. 7. lies statt Jacobischen: Jacobschen.
S. 29. Z. 16. lies statt synthesisches: sinthetisches.
S. 32. Z. 23. lies: haben wollte, verbinden mußte.
S. 36. Z. 13. lies statt die beyden: bey beyden.
S. 42. Z. 11. lies statt Verfvlgung: Verfolgung.
S. 51. Z. 12. setze vor unabhängigen: einem.
S. 56. Z. 1. lies statt giebt: gilt.
S. 71. Z. 12. lies statt Nößels: Nößelts.
S. 92. Z. 15. lies vor πως: wir das.
S. 111. Z. 15. lies statt den: dem.
S. 112. Z. 11, 12, lies Continuum.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bornträger, Johann Christian Friedrich, / Schmid, Johann Wilhelm. /
Lamminger, Johann Thomas,

Ueber das Daseyn Gottes in Beziehung auf Kantische und Mendelsohnsche
Philosophie

Hannover 1788

Ph.sp. 572#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043929-0
VD18 11716134